

أزمة واحدة، أم أزمتان؟

د. فؤاد زكريا

أيكون المرء قد اهتدى الى السمة الغالبة على الفكر فى القرن العشرين لو حكم على هذا الفكر بانه يعانى أزمة ، وهل تعد أبرز صفات العقل فى هـذا القرن هى تلك المحنة التى جعلته يشك فى أكثر مبادئه رسوخا وأشد بديهياته وضوحا ، ذلك هو ما يوحى به عنوان هذا العدد من مجلة « الفكر المعاصر » • ومع ذلك فقد واجهت فكرة اصدار عدد بهذا العنوان اعتراضات شديدة يرى أصحابها أنه ليس من الممكن ، أو ليس من الواجب الكلام عن أزمة للعقل فى القرن العشرين •

أما أن الكلام عن هذه الأزمة غير ممكن ، فذلك لأن العقل لم ينتصر فى أى عهد فيما يرى أصحاب هذه الاعتراضات ـ مثلما انتصر فى هذا القرن • فالعلم قد أحرز فى فترة وجيزة مكاسب تزيد عما أحرزه طوال تاريخه السابق • والفكر الفلسفى قد ازدهر وتنوع وازداد خصبا على الدوام • وربما كان الأهم من ذلك أن حياة الانسان ذاتها قد أصبحت تنظم على أساس يستحيل تصوره بدون العقل ، سواء كنا نعنى حياة الانسان الاجتماعية أو الاقتصادية أو الثقافية ، أو حتى حياته اليومية • فهل يحق لأحد ، بعد ذلك ، أن يتحدث عن أزمة للعقل ؟

وأما أن الكلام عن هذه الأزمة غير واجب ، فذلك لأن هذا الكلام موجه الى مجتمع يحتاج الى من يحثه ، فى كل لحظة ، على الثقة بالعقل والاعتماد عليه فى فكره وفى فعله• وحتى لو كانت أزمة العقل ، من الوجهة الموضوعية ، حقيقة واقعـة فى المجتمعـات الغربية ، فمن الواجب أن يكون ما نعرضه على مجتمعنا الشرقى حافزا له على السير فى طريق العقل الذى هو أحوج ما يكون اليه ، لا أن يكون مشجعا للعناصر الضيقـة الأفق فيه على الدعوة الى الابتعاد عنه والاستعاضة عنه ببـدائل أخرى طالما اقترحت علينا ، وطالما جربناها ولم نفز منها الا بالتخلف •



وهكذا يوجه الى الفكرة التى يدافع عنها هذا العدد اعتراض مزدوج : الشق الأول يشكك فى حقيقة وجود أزمة للعقل فى الفكر العالمى ، والثانى يتساءل عن جـدوى اثارة مشكلة أزمة العقل فى مجتمعنا الحالى ٠

ولسنا نزعم أن هذا الاعتراض لا يقوم على أساس ٠ ولـكن من الصـحيح ، بالرغم من ذلك ، أن موقف الفكر العالمى من العقل قد طرأ عليه ، منـذ مطلع القرن العشرين ، تغير أساسى يستحق أن يوصف بأنه أزمة ، وذلك اذا ما قورن بموقف الثقة من العقل الذى كان سائدا فى القرون السابقة ٠ ومن جهة أخرى فان الاشارة الصريحة الى أزمة العقل فى مجتمع كمجتمعنا ليست على الاطلاق دعوة الى الهروب من العقل أو تشجيع الاتجاهات المعادية له ، وانما هى جهد يبذل من أجل التنبيه الى الدور الحيوى الذى يمكن أن تلعبه فى حياتنا ملكة كدنا أن ننساها ، والى الثمن الباهظ الذى كلفنا اياه هذا النسيان ٠

على أننى أود ، منذ البداية ، أن أبين بوضوح قاطع أن أزمة العقل فى مجتمعنا تعنى شيئا مختلفا كل الاختلاف عنها فى المجتمعات الغربية ٠ ولا جدال فى أن المقارنة بين مظاهر هذه الأزمة فى نوعى المجتمع هذين يمكن أن تلقى ضوءا ساطعا على المشكلة بأكملها ، بل يمكن أن يكون فيها رد كاف على الاعتراض السابق بشقيه معا : اذ أن هذه المقارنة ستكشف ، من جهة ، عن الملامح الايجابية ، الى جانب الملامح السلبية ، فيما يسمى بأزمة العقل فى الفكر العالمى ، وستثبت ، من جهـة أخرى ، أن الأزمة التى نعانيها من نوع مختلف كل الاختلاف ، وأن ما يصدق على المجتمعات الغربية فى هذا الصدد لا يصدق على مجتمعاتنا على الاطلاق ، وعلى هذا النحو نتحاشى خطر تشكيك شعوبنا فى الالتجاء والاحتكام الى العقل الذى هى أحوج ما تكون اليه فى المرحـلة الراهنة من تاريخها ٠

●

ان من الضرورى ، لمن يتصدى لموضوع له مثل هذا الخطر ، أن يبدأ بحثه وهو على وعى تام بما يستخدمه من ألفاظ وعبارات ، وأفضل سبيل لتحقيق هذا الوعى هو أن يحاول تحديد المصطلحات الرئيسية التى يستخدمها بقدر من الدقة يسمح له بالمضى فى تناول الموضوع وهو آمن من التخبط أو التناقض غير الواعى ، الذى يمكن أن يثيره الاستخدام الفضفاض للألفاظ ٠



نيتشة



برجسون

ولعل أول لفظ ينبغي أن نعمل على ايضاحه هو لفظ « الأزمة » • فالأزمة ، قبل كل شيء ، انقطاع وانفصال عن حالة سوية أو مألوفة أو مستمرة • ومن شأن هذا الانقطاع أن يجلب اضطرابا أو ألما ، لأن المألوف بطبيعته مريح ، ولأن السوى بطبيعته صحى • وبهذا المعنى نتحدث عن المرض بوصفه أزمة • غير أننا اذا انتقلنا من المجال الجسمي الى المجال المعنوى ، وجدنا أن الأزمة هي التي تصبح أقرب الى معنى الصحة • فالخروج عن المألوف ، في هذا المجال ، يظل يجلب الاضطراب والقلق ، ولكنه لا يعد بأى معنى من المعاني تعبيرا عن المرض ، بل ان أزمات العقل هي في معظم الأحيان دليل حيويته وفاعليته ونشاطه • ومن السهل تعليل هذا الاختلاف في معنى الأزمة بين المجالين : ذلك لأن الجسم بطبيعته يخضع لقوانين ثابتة ، ومظهر الصحة فيه هو احتفاظه بقدرته على أداء وظائفه المحددة التي لا تتغير الا في أضيق الحدود • أما العقل فان صحته في تغيره وانتقاله على الدوام الى مواقع جديدة • وأى تصور للعقل من خلال فكرة الثبات ،أو فكرة الوظائف المحددة التي لا تتغير ، هو الى المرض أقرب• على أن من الواجب أن نتنبه الى أن الأزمة ، في المجال العقلي ، تمثل خطوة أولى ، تتسم بطابع سلبي ، نحو تحقيق صحة العقل ، فهي تعني الوعي بقصور القديم وضرورة تجاوزه ، وهي بذلك تشكل الشرط الذي لا غناء عنه من أجل تحقيق هذا التجاوز • ولكن من الممكن أن تظل الأزمة في مرحلتها السلبية دون أن تهتدى الى وسيلة تعين العقل على تجاوز ذاته ، أو تؤدى الى خطوة أخرى تبدو في مظهرها ايجابية ، وان كانت تمثل بالفعل ارتداد لا تقدما • وفي هاتين الحالتين يمكن أن تكون أزمة العقل في عصر أو مجتمع معين مظهرا من مظاهر مرض هذا العصر أو المجتمع •

أما اللفظ الثاني الذي ينبغي أن نقوم بتحديد أدق لمعناه ، فهو لفظ « العقل » • وهنا يتعين علينا أن ننبه الى أن تعريفات هذا اللفظ ، بالذات ، يمكن أن تستغرق مجلدات بأكملها • بل ان من الفلاسفة من نظروا الى تطور البشرية كلها ، في جميع مظاهر حضارتها من فكر وفن وعلم ودين وتشريع ، على أنه تطور للعقل • وعلى ذلك فان مجرد الكلام عن تحديد لمعنى العقل ، في مقال كهذا ، يبدو أمرا بعيدا كل البعد عن الروح العلمية ذاتها • ومع ذلك فسوف نحاول أن نقوم بتحديد ، لا لمفهوم العقل ذاته بل للمجال الذي يتناوله هذا المقال ، من مجالات العقل الكثيرة •

ولعل أفضل سبيل لفهم المقصود بالعقل ، في الحدود التي تخدم أغراض بحثنا الحالي ، هو أن نفهم العقل من خلال ما يقابله أو ما هو مضاد له • ذلك لأن كل أزمة

يمر بها العقل كانت تؤدى الى تغليب مفهوم آخر مضاد ، وتمجيده واعلاء شأنه على حساب العقل • وعلى ذلك فان قدرا كبيرا من الغموض الذى يحيط بطريقة فهمنا للعقل يمكن أن يتبدد لو عرفنا ما هى القوى أو الملكات المضادة التى يهيب بهـا الانسان كلما مر العقل بمرحلة من مراحل الأزمة •

(أ) ولعلنا جميعا نعرف ــ بصورة أو بأخرى ــ ذلك التقابل المشهور بين العقل والعاطفة أو الانفعال ، ونعبر عن فهمنا لهذا التقابل حين نصف شخصا بأنه يحكم على الأمور بعقله وآخر بأنه يصدر أحكاما عاطفية • هذا التقابل يعبر فى حقيقة الأمر عن تكامل : اذ أن العقل والعاطفة ليسا طرفين يستبعد كل منهما الآخر ، بل همـا قوتان تجتمعان معا فى كل انسان ، وان كان طغيان احداهما على الأخرى فى أفراد معينين هو الذى يبعث فينا الاعتقاد بأن كل قوة منهما مضادة للأخرى • والحـالة السـوية ، بطبيعة الحال ، هى تلك التى تلتزم فيها كل منهما مجالها الخاص ، أو تتضافر مـع الأخرى فى اصدار حكم متكامل فى الحالات التى يتعين فيها الرجوع الى العقل وعـدم تجاهل صوت العاطفة فى الآن نفسه •

على أن العصور الرومانتيكية قد أثارت ما يمكن أن يسمى بأزمة للعقـل ، حين تمادت فى العاطفية والانفعالية الى حد اعتبار العقل ملكة انقطعت صـلاتها بالمنـابع الفياضة للنفس الانسانية ، وعملت على محاربة كل فكر منهجى ومنطقى بقدر من العنف وصل الى حد الخصومة المرضية • وظهرت لدى أصحاب الأمزجة الرومانتيكية مجموعة كاملة من المبادىء التى ترتد فى النهاية الى العاطفة أو الانفعال ، وتشـترك كلها فى التنديد بالعقل أو تأكيد قصوره : منها مبدأ الارادة عند شوبنهور ، أو ارادة القوة عند نيتشه ، أو الحياة عند دلتاى ، أو الحدس عند برجسون • فى كل هذه الحالات يؤكد الفكر أن لأى انسان قوة أخرى تعلو على منطق العقل ، وتنفذ الى لب الأشياء أو جوهرها الباطن ، على عكس العقل الذى لا يصل الا الى العلاقات الخارجية بين الظواهر فحسب •

(ب) أما المقابل الرئيسى الثانى للعقل فهو السلطة • واذا كان التقابل بين العقل والعاطفة (بأشكالها المختلفة واشتقاقاتها المتعددة) ينصب على «المضمون» فان التقابل بين العقل والسلطة ينصب على «الطريقة أو المنهج» • ذلك لأن التفكير على أساس السلطة لايتعين أن يؤدى ، بالضرورة ، الى نتائج مخالفة لتلك التى ينتهى اليها التفكير العقلى ، بل قد يكون المضمون الفكرى واحدا فى الحالتين ، ولـكن طريقة التفكير أو منهجـه هى التى تختلف : ففى حالة اتباع السلطة يكون التفكير خاضعا لمصدر يعلو عليه ، ويقبل أحكامه بلا مناقشة ، على حين أن التفكير المرتكز على العقل يعتمد على الموارد الانسانية وحدها ، ويؤمن بأن كل ما يصدر نتيجة لجهود الانسان الخاصة يسرى عليـــه كل ما يسرى على الانسان ذاته من قابلية التغير والتطور والتعديل والتصحيح • وبينما يؤدى اتباع منهج الخضوع للسلطة الى التحجر والجمود ، فان الارتكان الى العقل يعنى المرونة والتفتـح واتساع الأفق •

وللسلطة ، كما نعلم جميعا ، أشكال متعددة • فهناك سلطة الأسرة ، أو القبيلة ، أو المجتمع • وحين يرتكز التفكير على واحدة من هذه السلطات يكون معنى ذلك كبت حرية العقل الفردى فى فهم الأمور على أساس تقديره لها وحكمه الخاص عليها • على أن أشهر مظاهر السلطة هو ، بلا جدال ، سلطة الوحى الدينى • ولقد آثرت أن أتحدث عن الوحى الدينى ، بوصفه السلطة الحقيقية المقابلة للعقل ، بدلا من الحديث عن الايمان على الرغم من أن التقابل بين العقل والايمان كان له تاريخه الطويل منذ العصور الوسطى حتى أيامنا هذه • ذلك لأن الايمان ، فى ذاته ، لا يمثل بالضرورة قوة مضادة للعقل ، أو حتى مخالفة له ، وانما هو قبل كل شىء طاقة انفعالية يمكن توجيهها فى أى اتجاه نشاء • فمن الممكن أن يوجه العالم المتحمس لكشفه الجديد طاقة الايمان لديه فى الدفاع عن هذا الكشف والدعوة اليه ، على الرغم من أن الكشف كان مرتكزا على أسس عقلية



وليم جيمس

بحتة • وبذلك يمكن القول ان الايمان ، فى معناه العام ، قوة محايدة أزاء العقل ، أما القوة التى تمثل التضـاد الحقيقى فهى الوحى الدينى ، بوصفه مصدرا للسلطة يرى الكثيرون أنه ينافس العقل ويتفوق عليه ، لأن السلطة فى هذه الحالة الهية تعلو على ضعف العقل الأنسانى وقصوره •

(ج) أما المقابل الرئيسى الآخر للعقل فهو الأسطورة ، التى كانت فى العصور البدائية هى البديل الوحيد للعقل ، نظرا الى ضعف الامكانات الفكرية للانسـان ، ولـكنها وجدت فى العصور الحديثة ذاتها أنصارا يضعونها فى مقابل العقل بوصفها تعبيرا رمزيا عن القوى الحيوية الـكامنة التى يباعد العقل بين الانسان الحديث وبينها بما يفرضه عليه من كبت وقهر • ويمكن القول ان بعض جوانب نظـرية التحليـل النفسى ، وخاصة ما يتعلق منها بالدلالة الرمزية للأحلام ، وبالتضـاد بين الشعور واللاشعور ، تهيب مرة أخرى بقوة الأسطورة اللاواعية فى مقابل العقل الواعى • هذا فضلا عن أن عددا لا يستهان به من المذاهب الفنية الحديثـة ، فى التصوير والمسرح والنحت والأدب ، قد تاثرت بهذا الجانب من نظرية التحليل النفسى ، وهاجمت العقل الشعورى المنظم سعيا الى استكشاف الأغوار الخفية للنفس البشرية فى عالم الأسطورة الرمزية اللاشعورية •

يكفينا اذن ـ بالنسبة الى أغراض هذا المقال ـ أن نشير الى أن العقل قوة بشرية توضع فى مقابل الانفعال أو العاطفة ، وهى قوة مضادة للسلطة بشتى مظاهـرهـا ، تسعى الى التخلص من كل آثار التفكير الأسطورى • ويكفى أن نشـير الى أن العقـل يعانى أزمة فى كل حالة يسعى فيها الانسان الى الدفاع عن احدى هذه القوى المضادة وتغليبها عليه •

على أن هذا التحديد لمعنى العقل لن يكتمل الا اذا أشرنا الى بعد آخر للعقـل لم يظهر بوضوح من خلال العرض السابق • ذلك لأن العقل كان يبدو لنـا ، فى كل ما سبق ، قوة للمعرفة ، أو العلم فحسب • ولـكن للعقل جانبا عمليا ، أو جانبا أخلاقيا واجتماعيا ، لا يصح تجاهله • فمنذ أيام اليونانيين كان العقل مرتبطا بالتناسب الصحيح ، وبالعدل • وفى أوروبا الحديثة كانت العقلانية فلسفة تنادى باقرار العدل فى نفس الوقت الذى تنادى فيه بتحقيق سيادة الانسن على الطبيعة واعلان حكم العقل فى العالم •

ولو رجعنا الى الأصول اللغوية لما وجدنا عناء فى الاهتداء الى الجوانب العملية

فى معانى كلمة العقل ، بالاضافة الى جوانبها النظرية • فالحقيقة (وهى الهدف النظرى الرئيسى لكل تفكير عقلى) ترتبط لغويا بالحق ، أى بالمبدأ الأخلاقى الذى يدافع عنه الانسان • وفى اللغات الأجنبية يظهر هذا الارتباط نفسه : ففى الفرنسية مثلا تستخدم كلمة raison (العقل) للتعبير عن الحق أو المبرر ، كما فى قولنا : il a raison (أى أن له حقا أو لموقفه ما يبرره) ، ولفظ الفهم مرتبط بالتفاهم (عقليا واجتماعيا) فى العربية وفى الانجليزية understanding والفرنسية entendement وإذا كان العقل قد ارتبط بالنور والعدل ، فان انعدام العقل قد ارتبط بالظلم ، ويكفى أننا نتحدث دائما عن « ظلام الجهل » ، وأن الارتباط قوى بين الظلام والظلم ، أى بين المجالين النظرى والعملى ، أو العلمى والأخلاقى • واذا لم يكن هذا الاشتقاق اللغوى يقدم تبريرا كافيا لوجهة النظر هذه ، فان التاريخ ذاته خير شاهد على وثوق الارتباط بين الدفاع عن العقل والدفاع عن الخير والعدل : اذ كان كبار العقلانيين فى أوروبا فى القرن الثامن عشر هم أصحاب أقوى الأصوات دفاعا عن الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية ، على حين أن فلسفات اللامعقول (شبنجلر وروزنبرج) كانت تقدم مبررا لعهود الاضطهاد والدكتاتورية ، أو تستخدم رغما عنها (كما فى حالة نيتشه) من أجل تبرير أمثال هذه العهود •

●

هذا التحديد الذى قمنا به للمفاهيم الرئيسية التى تدور حولها المشكلة موضوع بحثنا ، ليس على الاطلاق مقدمة تمهيدية ، بل هو ينتمى الى صميم البحث ذاته • فبفضل هذا التحديد نستطيع ان نوفر على أنفسنا عناء الدخول فى كثير من المناقشات التفصيلية المتعلقة بطبيعة أزمة العقل فى المجتمعات الغربية ، وندرك بوضوح دلالة الأزمة المناظرة التى تمر بها مجتمعاتنا ، ونجيب بسهولة عن السؤال الحاسم : هل تعد أزمة العقل لدينا صدى لأزمة الفكر العالمى ، أم أنها شىء قائم بذاته ، وبالتالى لا يصح أن تطبق عليه المقولات المستخدمة فى وصف الأزمة الفكرية العالمية ؟

●

لقد شهد الفكر الغربى ، منذ أواخر القرن التاسع عشر وحتى وقتنا هذا ، ظواهر لا يمكن أن توصف الا بأنها أزمة • ففى وقت واحد على وجه التقريب ، أصبحت منابع الفكر الفلسفى هى آراء برجسون ونيتشه وكروتشه وشبنجلر ووليم جيمس ، وكلها آراء تمجد قوى أخرى غير العقل الاستدلالى المنهجى المنظم ، وتهيب بمبادىء الحدس أو الارادة أو القدر الصارم أو النجاح العملى ، حتى أصبح أنصار العقل التقليديون ، لأول مرة منذ عهد بعيد ، أقلية ضعيفة خافتة الصوت ، تدافع عن مواقعها بخجل واستحياء ازاء هجوم جارف لا سبيل الى مقاومته •

وفى هذا الوقت ذاته كان علم النفس عند فرويد يجعل من السلوك الواعى مايشبه « البناء العلوى » (بالمعنى الماركسى لهذا التعبير) ، ويكتشف تحته طبقات كثيفة من «الأبنية الدنيا» التى تتحكم فيه ، والتى تتألف من ذكريات وتجارب لاشعورية مكبوتة، وتكون عالما مظلما معتما لا يدرك الا من خلال رموزه ، ولا ينفذ اليه العقل الواعى ، وان كان هو أساس تفسير الكثير مما يدور فى مجال الوعى •

وفى المجال الأدبى والفنى ، اتخذت الرواية والدراما والموسيقى والفنون التشكيلية طابعا خلا من الترابط المنطقى والقالب المحدد المنظم ، وحلت محله الانطباعات السريعة المباشرة المختلطة ، والقوالب غير المألوفة ، وأصبح الفن بدوره يخاطب القوى اللاواعية فى الانسان ، ويبدو كما لو كان يريد الغوص فى أعماق معتمة تقربه من المنابع السحيقة للحيوية البشرية •

وحتى فى المجال العلمى النظرى ذاته ـ وهو المجال الذى فيه يجد العقل نفسه

« فى بيته » ، كما يقولون ـ مر العقل بأزمة حادة تنازل من أجلها عن مبـادىء ظل يتخذها أساسا يرتكز عليه طوال قرون عدة ، وطرأ تغير أساسى على نظرته الى العالم الأكبر والأصغر • فالنظرة الآلية الى العالم أصبحت تحتاج الى مراجعة جذرية ، ومبدأ السببية ذاته أصبح موضوعا لهجوم جارف ، وأشد البديهيات وضوحا حلت محلهـا مواضعات ، والمطلق ـ فى شتى المجالات ـ قد أنزل عن عرشه لكى يحل محله النسبى ، والمبادىء التى كان يظن انها سارية على كل ما فى الكون أصبحت ، على أحسن الفروض تكتفى بمجالات معينة لا تدعى لنفسها الصحة خارجها ، كما هى الحال فى هندسـة اقليدس ، بل فى منطق أرسطو ذاته •

هذه الظواهر يستحيل أن تجتمع كلها فى توقيت زمنى واحد ، وتشير جميعها الى اتجاه واحد ، مالم تكن تعبيرا عن أزمة واحدة • فمن المستحيل أن نفهم كيف تتوافق التطورات فى ميادين متباعدة لاتجمعهـا أية رابطة ملحوظة ، ألا أذا نظرنا أليهـا على أنها مظاهر مختلفة لجوهر واحد ، هو وجود أزمة حادة يمر بها العقل •

ولـكن ينبغى أن ندرك أن هذا الاستنتاج ذاته لم يتم التوصل اليه الا عن طريق العقل • أى أن العقل الاستدلالى هو الذى يستنتج وجود أزمة عامة للعقل من ملاحظته لظواهر معينة تتلاقى كلها فى نقطة واحدة ، وتجمعها دلالة واحدة • وتلك فى واقـع الأمر هى أبرز سمات ما يسمى بأزمة العقل فى العالم الغربى • فالأزمة فى هذه الحالة ليست على الاطلاق اتجاها الى التنازل عن العقل ، وانما هى سعى الى الخروج به عن آفاقه المـألوفة ، واستكشاف أبعاد جديدة له ، وادماج قوى اخرى ـ حتى تلك التى تبدو مضادة له ـ فى داخله • ومن المستحيل أن نفهم هذه الأزمة الا فى ظل حضارة كان لها مع العقل تاريخ بلغ من الطول حدا جعلها تضيق بالحدود التقليدية التى ظل العقـل يحصر نفسه فيها ، وتعمل على تفجير الحواجز التى ظلت تحول دون انطلاق العقل الى أرحب الآفاق • ان العقل هنا هو الذى يتمرد على نفسه ، وهذا التمرد على الذات هو أعلى درجات تحقيق العقل لذاته •

ولو شئنا أن نلخص فى عبارة واحدة طبيعة الأزمة العقلية التى تمر بها المجتمعات الغربية ، ونحدد وجه الاختلاف الأساسى بينها وبين أزمة العقل فى مجتمعاتنا الشرقية ، لقلنا ان الازمة عندهم هى أزمة ما بعد العقل ، على حين أننا لازلنا نمر بأزمة ما قبل العقل • انهم قد تجوزوا نطاق التفكير العقلى التقليدى بعد أن تشبعوا بالعلم والمنطق والفلسفة وأصبحوا يتطلعون الى عقل يتجاوز نطاق العقل الذى ألفوه ، أما عندنا فلازال العقل يعمل جاهدا من أجل استكشاف ذاته وتحقيق أبسط مطالبه الضرورية •

ولنضرب لذلك مثلا واحدا : ففى نقد الفكر الغربى لفكرة السببية ، يرتكز هذا الفكر على التعقد الذى لا يسمح لنا باخضاع كل نتيجه لسبب واحد بعينه ، على النحو الذى كان سائدا فى ظل الفهم الميكانيكى التقليدى لفكرة السببية • ان العقل هنا ، بعد أن ظل يطبق فكرة السببية طويلا ، وبنجاح ، يكتشف من المجالات ما يدعوه الى تجاوزها ، فهو يبحث عما بعد السببية ، وما بعد الضرورة ، دون أن يتخلى عن مبـدأ السببية أو مبدأ الضرورة • وفى مقابل ذلك حارب العقل فى حضارتنا مبدأ السببية (فى أحوال معينة) دفاعا عن الفهم الغائى ، واللاهوتى ، للظواهر ، ومع ذلك ترتفـع أصوات باحثينا فخورة بأن نقد الغزالى لفكرة السببية ، مثلا ، قد استبق نقد هيوم ، وربما استبق الاتجاهات المعاصرة ذاتها ، دون أن يتنبهوا الى أن الغزالى كان ينقـد السببية لكى يدعم الغـائية ، على حين أن هيوم والمعـاصرين ينقدون السببية لكى يوسعوا من نطاق العقل العلمى ويضموا الى مملكته مجـالات أرحب •• ان الفرق هنا واضح بين أزمة العقل الناجمة عن رغبة العقل فى تجـاوز ذاته ، وبين



أزمته الناجمة عن هروب العقل من ذاته وعجزه عن تحقيق مطالبه وارتمائه فى أحضان القوى التى تحكم عليه بالقصور الأبدى ٠

وفى وسعنا أن نعبر عن هذا الفارق تعبيرا آخر ، فنقول ان الباعث الى ظهور أزمة العقل الغربى هو الرغبة فى اعطاء العقل مزيدا من « الحرية » وفى مجال كهذا يكون للحرية معنى مزدوج : هو رفض القديم من جهة ، وخلق الجديد من جهة أخرى ٠ والحق أننا لو حاولنا ان نتتبع السمة المشتركة بين تلك الظواهر المتعددة التى تنتمى الى مجالات شديدة التباين ، والتى تبين لنا من قبل أنها هى التى تؤلف ما يسمى بأزمة العقل فى الفكر الغربى ، لما وجدنا سمة تعبر عن روح هذه الظواهر جميعا خيرا من سمة الحرية ٠ فالعقل يسعى الى أن تكون له حرية حتى ازاء مبادئه الأساسية ، وبديهياته المطلقة ، وازاء كل نوع من الالزام والضرورة العقلية ؛ وهو يحارب كل محاولة لرد الانسان الى مجرد جزء من الطبيعة ، ويهدف الى تأكيد طابع الحرية فيه بوصفه مقابلا للضرورة السارية على الطبيعة ؛ وهو يود التحرر من كل ما هو مطلق ، أو تقليدى ، أو مألوف ، حتى لو كان هذا المألوف هو الشكل الطبيعى للأشياء ٠ وليس أدل على أن مطلب الحرية هو الذى خلق أزمة العقل ، وهو الذى يحل هذه الأزمة ، من أن طريقة الخروج من هذه الأزمة كانت فى معظم الأحيان وضع أنسق أرحب من الأنساق القديمة يستطيع العقل أن يتحرك خلالها بمزيد من الحرية ، بعد أن كاد يختنق داخل الأنساق القديمة الضيقة ٠ وفى مقابل ذلك يمر العقل فى الشرق بأزمة ليس لها من سبب سوى الرغبة فى تبديد حرية العقل وتضييق الخناق عليه ، فالعقل يعانى من اتجاهات تريد تعطيله أو الغاءه ، زاعمة أنها تفعل ذلك لحساب سلطة دينية تعرف كل شىء ، أو لحساب سلطة سياسية قادرة على أن تدبر للناس أمورهم وعلى أن تفكر بدلا منهم ٠ وحين يستمر تعطيل العقل زمنا طويلا ، يعتاد الناس الغاء عقولهم ، ولا يجدون أية غرابة فى أن تطلب اليهم اليوم أن يتخذوا موقفا مناقضا لما كان يطلب اليهم بالأمس ، بل ان الاعتداء على قانون التناقض ذاته لا يعود أمرا مستغربا ٠ وحين يقترن هذا الصدأ العقلى بعامل الخوف من التفكير الحر ، فان العقول تفقد القدرة على ممارسة فاعليتها حتى عندما تزول الأسباب التى تؤدى الى الخوف ٠ ومجمل القول ان الفارق بين الأزمتين هو الفارق بين عقل يسعى دوما الى توسيع نطاق حريته ، وبالتالى احكام سيطرته على العالم ، وعقل تكبله الأغلال ويشغله الكفاح من أجل تحقيق الحد الأدنى من مطالبه الضرورية٠

ان مستوى المناقشات التى تدور فى مجتمعاتنا الشرقية حول مشكلة العقل كفيل بأن يكشف لنا عن نوع الأزمة التى نعانيها ، أزمة « ما قبل العقل » ، أو أزمة العقل الذى يكافح لكى يخرج الى النور • فمازالت مشكلة التوفيق بين العقل والايمان تشغلنا وتستغرق من جهودنا الفكرية قدرا غير قليل • ومازلنا نجد علماء يحاولون أن يثبتوا أن أحدث الكشوف العلميه لها أساس فى النصوص الدينية ، ورجال دين يسعون الى اثبات أنهم مستنيرون لأنهم يسمحون للعقل بالتحرك فى الحدود التى يسمح بها الايمان فقط •

ولقد كان من العوامل التى أثارت هذه المشكلة ، فى العهود الأولى للمجتمع الاسلامى ، أن المسيطرين على مقاليد الأمور (روحيا أو سياسيا) نبذوا الفلسفة على أساس انها غريبة أو دخيلة ، مادامت يونانية الأصل • وكان من المحتم أن يؤدى نبذ الفلسفة هذا الى نبذ للعقل ذاته ، اذ أن خصوم الفلسفة قد خلطوا بين « المصدر » و « المبدأ » – اعنى بين المصدر الذى أتت منه الفلسفة ، وهو بالفعل يونانى دخيل ، وبين مبدأ التفلسف ذاته ، أى اخضاع الأمور لحكم العقل والمنطق • ومن المؤسف أن اسم الفلسفة ظل ردحا طويلا من الزمان محوطا بالشبهات ، على أساس أنها بدعة دخيلة ، ولم يكن ذلك فى واقع الأمر الا استغلالا لمصدرها الأجنبى من أجل تجريح أسلوب التفكير العقلى فى ذاته • وحين يوضع الايمان فى كفة ، والتفكير العقلى الانسانى (وخاصة اذا كان معتمدا على مصادر دخيلة) فى كفة أخرى ، فان النتيجة لابد أن تكون معروفة منذ اللحظة الأولى •

ان مهمتنا ليست على الاطلاق اصدار حكم حول هذه المشكلة ، بل ان كل ما نود أن ننبه اليه هو النتائج الحتمية التى يؤدى اليها الاهتمام المفرط ، الطويل الأمد ، بمشكلة مثل مشكلة التقابل بين العقل والايمان ، ذلك لأن تفضيل الوحى أو الايمان معناه تفضيل الخصوصية على العمومية • فالايمان خصوصى بطبيعته ، والعقيدة بطبيعتها تسرى على فئة محددة من الناس ، هى فئة المؤمنين ، وتصطدم بعقائد أخرى تؤمن بها فئات أخرى ايمانا مماثلا فى قوته وحماسته • ولا جدال فى أن لدى كل عقيدة ميلا الى أن تضفى على نفسها طابع العمومية والشمول والوحدانية ، غير أنها لابد أن تجد فى مواجهتها عقائد أخرى تدعى لنفسها هذا الطابع ذاته ، ومن هنا لا يكون ثمة مفر من أن يظل الايمان خصوصيا ، مهما كانت قوة سعيه الى العمومية • أما العقل فهو القوة الوحيدة التى لا يملك البشر غيرها حكما مشتركا بينهم • انه عام وشامل بحكم ماهيته ذاتها • ومن هنا كان تغليب الايمان على العقل يعنى ضمنا انطواء ثقافة معينة على نفسها وتجاهلها للثقافات الأخرى ولحقيقة الاتصال التاريخى والاجتماعى بين البشر • وبطبيعة الحال لم تكن لمشكلة الاتصال هذه أهمية كبيرة فى العصور الوسطى ، حين لم تكن انجازات العقل من الضخامة بحيث تستدعى مشاركة الجميع فى الجهد العقلى وفى الانتفاع من ثمار هذه الانجازات • أما فى عصرنا الحاضر ، فان الحد الفاصل بين الحياة الخصبة والحياة العقيمة يتوقف على الاختيار بين التقوقع وبين المشاركة فى ركب الحضارة العالمية • فعناصر النضال المشترك بين فئات هائلة من البشر أصبحت أقوى من أن يمكن تجاهلها بتأكيد خصوصية العقيدة فى مقابل عمومية العقل • والأهداف العليا التى يسعى اليها الانسان المعاصر ، كتحقيق العدالة الاجتماعية والسيطرة على الطبيعة وغزو آفاق جديدة فى الكون ، تحتاج الى استخدام المعايير العقلية المشتركة ، لا الى انطواء الحضارة على ذاتها بتغليب معاييرها الايمانية الخاصة •

وقد يجد بعض القراء أن فيما قلته عن استمرار مشكلة التقابل بين العقل والايمان قدرا من المبالغة ، ويستشهدون على ذلك بأن الاتجاه السائد الآن هو التوفيق بين العقل والايمان ، لا تأكيد التقابل بينهما • ولكن الاهتمام بالتوفيق بين أى طرفين



يعكس تأكيدا ضمنيا لتقابلهما • ومن المؤكد أننا لم نكن لنبذل كل هذا الجهد فى التوفيق لو لم نكن نؤمن بأن كلا من الطرفين يتجه الى أن يكون مضادا للآخر •

ومن جهة أخرى فان القاء نظرة سريعة عابرة الى المشاكل التى تشغلنا ، يكفى لاقناع كل متشكك بأن مشكلة العقل والايمان ، التى تخلص منها الفكر الأوروبى منذ زمن بعيد ، مازالت تشكل جوهر أزمة العقل فى مجتمعاتنا الشرقية • فالمجتمع يلمس بنفسه ، وبصورة واقعية تغنى عن كل تبرير ، أضرار الاباحة غير المقيدة لتعدد الزوجات وللطلاق ، ويدرك أن حقوق المرأة الأساسية ، وكذلك حقوق الطفل ، تحتاج الى قدر كبير من الدعم والحماية ، ويعرف الأخطار الفعلية ، التى تشتهر بها تجربته اليومية ، لزيادة النسل ، ولكنه لا يزال يتخذ من هذه المشكلات كلها موقفا سلبيا يرجع فى حقيقته الى تغليبه لوجهة نظر الايمان على وجهة نظر العقل فى هذه الأمور • ولابد أن يؤدى مثل الموقف الى توتر حاد ، ربما وصل الى حد التمزق الصامت ، حين يجد الفرد العادى أن تجربته الفعلية (وبالتالى أحكام العقل) تثبت له أن نظام تعدد الزوجات ، فى صورته الراهنة ، يجلب أضرارا اجتماعية لا حصر لها ، ويجد من جهة أخرى أن حكم الشرع (أى حكم النص الدينى) صريح فى هذا الصدد ، كما يقول له الفقهاء •

وفى وسعنا أن نضرب أمثلة كثيرة أخرى تثبت أن مشكلة التقابل بين العقل والايمان مازالت تقوم فى مجتمعاتنا بدور رئيسى فى حياتنا الفكرية ، وأنها ليست على الاطلاق مشكلة كانت تنتمى الى فترة تاريخية معينة ، وتم حسمها بعد ذلك بصفة نهائية • من هذه الأمثلة تلك المناقشات الطويلة التى دارت ، فى صدد وضع الدستور الدائم ، حول مركز الشريعة الاسلامية كأساس لأحكام الدستور • وأيا كانت النتيجة التى سوف تسفر عنها هذه المناقشات ، فان ما يهمنا هو دلالتها على وجود توتر بين حكم العقل وحكم الايمان ، وهو توتر يعبر عن أزمة حقيقية ، ولكنها أزمة «ماقبل العقل» • وخلال هذه المناقشات ذاتها ، ارتفعت أصوات لا حصر لها تنادى بأن سبب هزيمتنا فى ٥ يونيو هو انحرافنا عن طريق الايمان ، ووجدت هذه الأصوات صدى واسعا بين فئات عريضة من الجماهير ، مع أن قليلا من التفكير فى أوضاع الطرف الآخر الذى انتصر فى ٥ يونيو يكفى لاقناعنا بأن هذا الطرف المنتصر هو الذى حكم عليه ، بموجب هذا الايمان ذاته ، بالتشرد الأبدى •

وأخيرا ، فقد يعترض علينا بأن الفئات التى تمثل هذه الأمور فى نظرها مشكلات جدية لا تمثل المجتمع كله ، وأن هنـاك الى جانب هؤلاء من يكرسون حياتهم للعمل العلمى المرتكز على مبادىء العقل وحده • ولكن الواقع أن وجود هذه الفئة ذاتها يزيد من حدة المشكلة ولا يلغيها ، اذ أنه يمثل تجسيدا حيا للتوتر العام بين العقل والايمان فى المجتمع الواحد ، هذا فضلا عن التوتر الخاص بينهما فى نفوس كثير ممن كرسوا حياتهم كلها للبحث العلمى الصرف (ارجع الى شخصية « الدكتور سعيد » فى مقالات الاستاذ توفيق الحكيم عن الشـخصية المصرية فى جريدة الأهرام ، أعداد ٣٠ يولية ، و ٦ و ١٣ أغسطس ١٩٧١) • ونتيجة ذلك كله هى أننا نقيم نظما تعليمية كاملة ، تقـــدم خلاصة العلم الحديث (فى حدود الامكانات المتاحة بالطبع) فوق أرضية من العقلية الغيبية الأسطورية تتنافس مع تعــاليم العلم تنافسا صارخا حينا ، وتنافسا صامتا رهيبا فى معظم الاحيان • وفى هذا التنافس الذى لا يزال العقل فيه يحتل مركزا ضعيفا تكمن أخطر مظاهر أزمة العقل فى مجتمعنا •

ولو حاولنا أن نبحث عن الجذور الاجتماعية لهذه الأزمة فلن يكون من الصعب الاهتداء الى أصولها اذا ما قارناها بالأزمة المماثلة التى مرت بها المجتمعات الغربية فى البدايات الاولى للعصر الحديث • فالصراع بين القيم العقلية والقيم المرتكزة على سلطة الوحى كان فى تلك المجتمعات صراعا بين أسلوب جديد للحياة (اصطلح على تسميته بالأسلوب البورجوازى) وبين الاساليب الاقطاعية الحريصة على التشبث بآخر معاقلها • ولم يكن من قبيل المصادفات أن ينتصر العقل ، ويبدأ مسيرته الظافرة فى نفس الوقت الذى توطد فيه أسلوب الحياة الجديد ، وأخذت فيه النظم الاقطاعية تتداعى واحدا بعد الآخر • ولم تكن انتصارات العقل الساحقة ، ابتداء من منظار جاليليو حتى خطوات ارمسترونج وجولات « لونوخود » على سطح القمر ، تحدث فى فراغ ، بل كانت ترتبط على الدوام بتغييرات اجتماعية أساسية تمهد لها الطريق ، وتهيىء الجو الملائم لانتفاع البشر بها •

وفى هذا الاطار ذاته يمكن القول أن الأزمة التى مر بهـا العقل الغربى ، والتى بدأت فى أوائل هذا القرن وما زالت مظاهرها مسـتمرة حتى اليوم ، هى ازمة لنمط الحياة البورجوازى الجديد ، وهى بطبيعة الحال لا تستهدف العودة الى علاقات اجتماعية اقطاعية ، بل تستهدف أولا التعبير عن ضـيق الانسان الغربى بالواقع البورجوازى السائد ، وبحثه عن بديل لم تتحدد معالمه بعد • ولعـل الدليـل على أن هذا البديل لم تتحدد معالمه ، هو الأزمة الموازية التى يمر بهـا العقـل فى المجتمعات الاشتراكيه الاوروبية والآسيوية • ففى هذه المجتمعات بدورها أخذ العقل يراجع خطواته ويعدلها وينقدها ، وخاصة فى الآونة الاخيرة ، على نحـــو ينم عن قـدر غير قليـل من عدم الاستقرار • وازدادت المراجعات والتحريفـات الى حد زالت معه الحواجز بينها وبين « الأصل » ، بل أصبح من الصعب الوصول الى « أصل » تعد الاجتهـادات الاخرى «تحريفات» بالقياس اليه ، وأخذ كل اجتهاد فى التفسير يؤكد لنفسه الحق فى أن يعد أصلا من الأصول • وعلى الرغم من التباين الشديد بين جذور هذه الأزمة وجذور الأزمة فى المجتمـع البورجوازى ، فان الأمر المرجح هو أن وسيلة الخروج منها ستكون فى صورتها العامة سائرة على نفس النمط الذى أشرنا اليه من قبل : أعنى أنهـا ستكون توسيعا لنطاق العقل وخروجا له من اسار الأنساق الضيقة التى كان من قبل منحصرا فيهـا •

فاذا طبقنا هذا التفسير على مجتمعاتنا ، كانت النتيجة الواضحة هى أن استمرار الدفاع عن مبدأ السلطة ـ بشتى مظاهره ـ واضطرار العقل حتى الآن الى اتخاذ موقع الدفاع ، والمطالبة بالحد الأدنى من حقوقه ، وهى حريته فى التعبير عن نفسه ، كل ذلك دليل على أن العلاقات الاقطاعية ، ولا سيما فى المجـــال الفكرى ، ما زالت متشبثة

بمواقعها ، وعلى أن المرحلة التالية فى تطورنا الاجتماعى (التى نريدها أن تكون مرحلة اشتراكية) لم تستطع بعد أن توطد أقدامها ، وأن تؤثر على عقول الناس وأساليب تعاملهم ونظرتهم العامة الى الحياة ٠

●

وبعد ، فلعل النتيجة التى تفرض نفسها بعد هذا الحديث الطويل عن أزمة العقل بين مجتمعاتنا والمجتمعات الغربية ، هى أن نوع الأزمة فى الحالتين مختلف اختلافا جذريا ، وأن احداهما أزمة مجتمع فاض فيه العقل حتى طغت أمواجه على مجالات لم يكن يستطيع من قبل أن يقترب منها ، على حين أن الاخرى أزمة مجتمع ما زال العقل فيه يكافح لكى يكتسب حقه المشروع فى التعبير عن نفسه ازاء قوى متاصلة تهدده من كل جانب ٠

وفى اعتقادى ان الدرس الذى نخرج به من هذا التحليل هو أن أعراض الأزمة العقلية ينبغى أن تكون متباينة تماما فى الحالتين ٠ أو لنقل بعبارة أخرى أن من يتصور أن مظاهر أزمة العقل عندنا ينبغى أن تكون مماثلة لمظاهر الأزمة فى الفكر العالمى لا بد أن يكون شخصا يخدع نفسه ويخدع الناس ٠ ويكفى أن أضرب لذلك مثلا واحدا مستمدا من فكرة « العبث » أو « اللامعقول » ٠

فالمجتمع الغربى قد سادته فى وقت قريب موجة تصف العصر الحاضر بأنه عصر العبث الذى لا يكون فيه لأى شىء معنى ولا غاية ٠ ولكن هذا الوصف للوجود بأنه عبث absurde ، لا يمكن أن يكون له معنى الا على أساس «مقارنة» ضمنية تحدث داخل ذهن كان يتوقع أن يجد العالم معقولا ، وأن يجد له معنى ٠ ولولا هذه المقارنة لما طرأت أصلا فكرة العبث أو اللامعقول على ذهن أحد ٠ فالانسان البدائى ، مثلا ، لا يصف العالم بأنه عبث ، ولا تطرأ على ذهنه فكرة اللامعقول ، وذلك على الرغم من أنه يعيش هذه اللامعقولية فى كل لحظة من حياته ، لأنه لم يكن يتوقع أن يجد العالم غير ذلك ، ولم يقم بأية مقارنة ضمنية بين الحالة الفعلية والحالة المتوقعة أو المرغوب فيها ، ومن ثم فان اللامعقولية تفرض نفسها عليه بوصفها الحالة الأصلية والدائمة والمفروضة للعالم ٠ وعندما تكون اللامعقولية كاملة أصيلة على هذا النحو ، يستحيل أن يصل الوعى الى ادراك فكرة اللامعقول ٠ وبعبارة أخرى فان اللامعقول لا يمكن تصوره الا على أرضية أو خلفية من المعقول ٠ وفى الحضارات العقلانية وحدها يمكن أن تظهر — من آن لآخر — فكرة العبث ، وتبنى عليها فلسفات كاملة وأعمال أدبية وفنية كبرى ، أى يمكن أن تصل هذه الفكرة الى نطاق الوعى الانسانى ٠

هذا الكلام موجه ، أساسا ، الى أولئك الذين يتصورون امكان قيام فلسفة ، أو فن ، أو أدب ، للعبث فى المجتمع الذى نعيش فيه ٠ فبالقدر الذى لا تكون فيه مجتمعاتنا الشرقية قد مرت بتجربة عقلانية هزت حياتها من جذورها ، لا يكون هناك معنى للقول ان الوجود عبث ، لسبب بسيط هو أن العقل الذى يصدر هذا الحكم لم يكن يتوقع أن يجد الوجود على خلاف ذلك ٠ انه عقل اعتاد اللامعقول طويلا ، وما زالت الخرافة وحرفية النص تحتل فى حياته مكانة رئيسية ، ومن ثم فلا معنى عنده لفلسفة العبث ، أو لفنون اللامعقول وآدابه ، واذا ظهرت هذه فلن تكون الا محاكاة ببغائية تفتقر الى الأصالة ٠

ان من يعيش طيلة حياته فى اللامعقول لا يملك ترف التفلسف أو التفنن على أساس من اللامعقول ، لأنه لا يشعر بتناقضه و « عبثيته » عن وعى ، ولا يقارنه بأى مقياس عقلى مخالف ٠ فلنعرف اذن حدود أزمتنا العقلية ، ولنعمل على الخروج منها بمنح العقل حقوقه كاملة ، بدلا من أن نقفز — دون تبصر — من مرحلة التفكير الأسطورى الى مرحلة ما بعد العقل ، متخطين المرحلة الوسطى ، مرحلة ممارسة التفكير العقلانى ، التى هى أملنا الوحيد فى أن نصبح مجتمعا مسايرا للعصر ٠

اللاعقلانية :
أهي ثورة "اللامعقول" على "المعقول"؟ أم هي صراع "معقول" ضد "معقول"؟

د. زكريا ابراهيم

حينما يتحدث مؤرخو الفلسفة الحديثة عن « النزعة العقلانية » ، فانهم يتجهون بأبصارهم ـ فى العادة ـ نحو المذاهب القائلة بمعقولية الواقع : أعنى تلك الفلسفات التى تقرر أن « الواقع » قد تشكل ـ أو قد تكون ـ تحت تأثير مبدأ واحد ، ألا وهو مبدأ « العقل » ۰ وقد لا يتفق الفلاسفة العقلانيون ـ من أمثال ديكارت وملبرانش واسبينوزا وليبنتس ـ على تعريف « العقل » ، ولكن من المؤكد أنهم جميعا مجمعون ـ أو شبه مجمعين ـ على القول بأن « الواقع » شفاف أمام « الفكر » ، وأن فى استطاعة الفلسفة الوصول الى « معرفة الواقع » ، وأن التوافق قائم ـ سلفا ـ بين « الداخل » و « الخارج » ، و بين « الفكر » و « الوجود » الخ ۰۰ ولم تتسلل « اللاعقلانية » الى الفكر الأوروبى الحديث ، الا حين أعلن كانت أنه ليس ثمة « حدس عقلى » ـ بعكس ما كان يزعم الفلاسفة العقلانيون السابقون عليه ـ ۰ صحيح أن كانت قد نسب الى « الله » هذا « الحدس العقلى » ، ولكنه لم يأخذ بفكرة « اللامتناهى » ، كما أنه رفض الدليل الأونطولوجى على وجود الله ، فقضى بذلك على كل منفذ للانتقال من « الفكر » الى « الوجود » ۰ وأما المبدأ القائل بوجود تناظر بين « الفكر » و « الواقع » ، فقد فسره كانت تفسيرا جديدا حين ذهب الى أن « الفكر » هو الذى يشكل « الواقع » ، وأن « التجربة » ـ بالتالى ـ مشروطة بمبادىء « الفكر » نفسه ۰ ثم كانت فلسفة شلنج فى « الحدس الجمالى » و « الدينى » ، فكانت بمثابة أول صورة من صور « اللاعقلانية » ، ولم تلبث فلسفة شوبنهاور فى « الارادة » أن جاءت بمثابة استمرار لهذا الاتجاه اللاعقلانى الحديث ، وكأن شوبنهاور ـ تلميذ كانت المخلص ـ قد وجد فى مذهب أستاذه نفسه بذور هذه النزعة اللاعقلانية الحديثة ۰۰ !

۰۰ لقد كان الفلاسفة السابقون على كانت يرون فى « العقل البشرى » مجرد تعبير عن المعقولية الباطنة فى الاشياء ، كما كانوا ـ فى الوقت نفسه ـ يفسرون هذه « المعقولية » بقولهم انها من خلق « العقل اللامتناهى » أو « العقل

"الواقع" شفاف أمام «الفكر» وإن في استطاعة الفلسفة الوصول إلى «معرفة الواقع» وأن التوافق قائم - سلفا - بين «الداخل» و«الخارج» وبين «الفكر» و«الوجود»

الالهى » . وحين أعلن كانت وجود تصدع بين « الأشياء فى ذاتها » من جهة ، و « الاشياء » على نحو ما ندركها نحن من جهة أخرى ، فانه مهد الطريق - بذلك - لظهور النزعات اللاعقلانية القائلة بوجود قطيعة بين « الفكر » و «الواقع». وبعد أن كان الفلاسفة العقلانيون يتصورون أن فى استطاعة الفكر البشرى الامساك بجملة الواقع فى شبكة علاقاته الذهنية ، جاء كانت بفلسفته النقدية فرسم حدود العقل الخالص ، وأوضح لنا عجز الفكر البشرى عن معرفة « الاشياء فى ذاتها » . **صحيح أن كانت لم يضع حجرا على استخدام العقل فى مضمار العلوم ، ولكنه وضع حجرا على استخدامه فى مضمار الميتافيزيقا ، فكان بذلك أول من أقام للعقل حدودا حاجزة حالت دون انطلاقه فى آفاق المعرفة الميتافيزيقية .** ولعل هذا ما حدا بأحد مؤرخى الفلسفة الأوروبية الحديثة - ألا وهو الاستاذ جان قال Jean Wahl - الى القول بأن « فى فلسفة كانت صورة جديدة من صور النزعة العقلانية ولكنها عقلانية عملت هى نفسها على ظهور الكثير من النزعات اللاعقلانية،

خصوصا لدى شلنج وشوبنهار .. ، ونحن لا ننكر أن كانت قد استبقى النشاط العقلى باعتباره جهدا ضروريا يقوم به « الذهن » حين يرجع كثرة المعطيات المتناثرة فى دائرة الحدس الحسى الى « الوحدة » التأليفية القائمة على مقولات الفهم ، ولكن من الثابت مع ذلك أن الفلسفة النقدية قد أسهمت فى تضييق نطاق « العقل » ، وزيادة القطيعة بين « الفكر » و « الواقع » .

هيجل يحاول « تعقيل اللامعقول » !

أما المحاولة الكبرى التى عرفها تاريخ الفكر الاوروبى الحديث ، فى سبيل تثبيت دعائم « النزعة العقلانية » الحديثة ، فتلك هى المحاولة التى قام بها هيجل حين عمد الى « تعقيل اللامعقول» (على حد تعبير ألبير كامو) . والواقع أن هيجل قد أقحم على «العقل» - لأول مرة فى تاريخ الفلسفة الغربية - عناصر لا عقلية ، أو على الاقل عناصر جديدة كان ينظر اليها - من قبل - على أنها « عناصر لامعقولة » . **وقد استطاع هيجل أن**

ينتصر على النزعة الرومانتيكية حين أدخل على العقل بعض عناصر رومانتيكية ، كما استطاع أن يوسع من دائرة العقل حين جعل منه نشاطا ديالكتيكيا يستوعب فى باطنه شتى المتناقضات • ولكن هيجل لم ير فى أية لحظة من لحظات تطور الفكر البشرى الصورة الحقيقية للعقل ، بل هو قد ذهب الى أن التاريخ الكلى الشامل هو وحده الذى يكشف عن ماهية ذلك « العقل الأوحد » • ومعنى هذا أن الفلسفة الهيجلية قد أظهرتنا على الطابع التاريخى للعقل ، كما أنها كشفت لنا فى الوقت نفسه عن القدرة الابداعية المستمرة لهذا العقل الديالكتيكى التاريخى •

بيد أننا نجد هيجل — فى موضع آخر — يعرف العقل فيقول انه « أعلى صورة من صور الوحدة ، أعنى تلك التى تجمع بين معرفة الموضوع ومعرفة الذات • » فالعقل هو ذلك الوعى الذى نحصله حين ندرك وجود انسجام أساسى بين الحقيقة الموضوعية من جهة، وأفكارنا الذاتية من جهة أخرى • **ولكن هذا الوعى لا يمثل واقعة معطاة ، بل هو كسب تدريجى يجىء تاريخ البشرية فيحدد لنا معالمه ، ويرسم أمامنا مراحل تطوره • وليس « الجدل » سوى تلك العملية التى يتم بمقتضاها هذا التحقق التدريجى للعقل •**

ومن هنا فان الديالكتيك الهيجلى هو عبارة عن النمط الاستدلالى — ان لم نقل الاسلوب المثالى — الذى تستلزمه بالضرورة عملية تحقيق الفلسفة • وحين نتحدث عن « الفلسفة » فى رأى هيجل فانما نتحدث عن تلك المعرفة المطلقة التى تمثل نسقا متكاملا أو كلا موحدا لا ينفصل أى جزء من أجزائه عن ذلك الكل • وحسبنا أن نعود الى كتاب هيجل الضخم فى علم المنطق لكى نتحقق من أن فيلسوفنا قد عمد بالفعل الى تحقيق حلم المعرفة المطلقة ، الذى طالما راود مفكرى الغرب من قبله • ومعنى هذا أن هيجل قد عمل بالفعل على تحقيق المثل الاعلى الديكارتى حين وضع « رياضيات شاملة » تستوعب كلا من النظر والعمل • ولم يكن الجدل سوى تلك اللغة الخاصة التى أراد هيجل للعقل أن ينطق بها حتى يستطيع أن يضع بين أيدينا العلم الكلى الشامل أو المعرفة اليقينية المطلقة • ولعل هذا ما حدا ببعض مؤرخى الفلسفة الحديثة الى القول بأن كتاب هيجل فى المنطق يمثل المرحلة الحاسمة فى تاريخ ترقى « المعقولية الاوربية » لأنه هو الذى ارتفع بالمعرفة النسقية المطلقة الى أعلى درجة من درجاتها • بل لقد ذهب بعض شراح الفلسفة الهيجلية الى حد القول بأن مصير المعقولية الاوربية — حتى بعد وفاة هيجل نفسه — قد ارتبط ارتباطا وثيقا بمصير النسق الهيجلى ، وكأن المذاهب الفلسفية التالية لهيجل قد تحددت جميعها وفقا للموقف الخاص الذى اتخذته من هذه العقلانية الهيجلية • وسواء اتجهنا بأبصارنا نحو الثورة المادية التى قام بها ماركس ضد المثالية الهيجلية ، أم ركزنا انتباهنا حول الحملة الوجودية التى قام بها كيركجارد ضد هيجل ، أم حولنا نظرنا الى النزعة العدمية التى أراد نيتشه من ورائها أن يقوض دعائم النزعة العقلانية الهيجلية ، فاننا لن نجد أنفسنا فى كل هذه الحالات الا بازاء مواقف فلسفية قد تحددت — أيديولوجيا ان لم نقل تاريخيا — ابتداء من العقلانية الهيجلية •

رد فعل كيركجارد ضد النزعة العقلانية الهيجلية

ولسنا نريد أن نتعقب بالتفصيل موقف كل كل فيلسوف من هؤلاء الفلاسفة الثلاثة بازاء العقلانية الهيجلية، وانما حسبنا أن نتوقف عند رد فعل كيركجارد — أبى الوجودية الحديثة — ضد المذهب الهيجلى • وهنا نجد أنفسنا بازاء فلسفة تحمل على « المذهب » ، وترفض فكرة « النسق » لأنها ترى أن « الذاتية» لا تدرج تحت أى«مذهب» وأن « الحقيقة » لا تتموضع داخل أى « نسق » ! صحيح أن كل فلسفة كيركجارد فى « الوجود » لا تزيد عن كونها لحظة من لحظات الفكر الهيجلى (لأن هيجل قد جعل من « الذاتية » مرحلة من مراحل التكوين المتناهى للروح اللامتناهى) ؛ ولكن من المؤكد أن ثورة كيركجارد على العقلانية الهيجلية انما ترجع — على وجه التحديد — الى رغبته فى اظهارنا على التعارض القائم بين«الوجود» و « الفكر » ، بين « الذاتية » و « الموضوعية » ، بين « الحقيقة » و « الواقع » ؛ بين « المتناهى » و « اللامتناهى » ••الخ • فلم يكن تحدى كيركجارد سوى مجرد دعوة الى وضع « الوجود » فى مقابل « الفلسفة » ، بحجة أنه ليس من الممكن وضع نسق للوجود ، لأن الوجود ليس مجرد « مقولة » يمكن ادخالها فى اطار أى نسق منطقى ! وحينما قال كيركجارد قولته المأثورة : « كلما ازداد تفكيرى قل وجودى ، وكلما قل تفكيرى ، زاد وجودى » ، فانه لم يكن يريد من وراء ذلك رفض الكوجيتو فحسب ، بل كان يريد أيضا التشديد على استحالة تصور الوجود ، ما دام من شأن كل تفكير نسقى

– حين يحاول تعقل الوجود – أن يفضي بالضرورة الى القضاء على الوجود ! وكيركجارد يؤكد أنه حينما أقحم هيجل « الوجود » على « المنطق » ، فانه لم يخلع – بذلك – طابعا وجوديا على المنطق ، بل هو قد خلع طابعا منطقيا على الوجود ، وبالتالى فانه قد قضى عليه ! ومن هنا كان اتهام كيركجارد للعقلانية الهيجلية بأنها نسق منطقى يحيا على التجريد ، ولا يكاد يعرف سوى « الفكر المحض » و « الكينونة المحضة » ! صحيح أن هيجل قد توهم أنه قد استطاع التغلب على « المجرد » ، حينما عمد الى تجاوز « التناقض » ، (وفقا لمنهجه الجدلى فى السلب والرفع) ، ولكنه لم يتمكن من رفع « التناقض » بمثل هذه السهولة الا لأن «المجرد» نفسه لا ينطوى أصلا على أى « تناقض » . الحق أن « الوجود » – فى نظر كيركجارد – هو هذا « التناقض » نفسه ، فليس من الممكن الغاء البدائل Alternatives ، دون القضاء على الوجود نفسه !

بيد أن بعضا من الباحثين قد أخذوا على كيركجارد أنه لم يفهم نزعة هيجل العقلانية على حقيقتها ، لأنه لم يصدر فى نزعته اللاعقلانية المتطرفة الا عن تصور ضيق لمفهوم «العقل» . ومعنى هذا أن كيركجارد حين حمل على المذهب الهيجلى ، فانه كان «ملكيا أكثر من الملك» ، لأنه عارض فهم هيجل للعقل بفهم آخر أشد منه صرامة ، وكأنما هو قد كان «عقلانيا» أكثر من العقلانيين» أنفسهم ! ونحن لا ننكر أن فهم هيجل للعقل قد كان أغنى بكثير من كل ما تصوره كيركجارد ، ولكننا نميل الى الظن بأن حملة كيركجارد على العقلانية الهيجلية لم تكن سوى مجرد تعبير عن رغبته فى التزام قسط أكبر من الامانة الفكرية خلال عملية استخدامه للتصورات . وما كان لفلسفة كيركجارد (ولا لأية فلسفة أخرى) أن تستغنى تماما عن كل « تصور » ولكن كل ما هنالك أن كيركجارد قد أراد لتصوراته أن تكون قريبة من خبراته ، بل نابعة من صميم تجاربه المعاشة . وقد لا نجانب الصواب اذا قلنا ان نزعة كيركجارد اللاعقلانية لم تتحدد الا بالقياس الى فهمه الخاص للعقل . وهذا ما يدفعنا الى القول بأن ثمة صراعا مستمرا – فى باطننا وخارجنا على السواء – بين « المعقول » و « اللامعقول » ، وكأنهما قطبان أساسيان لا قيام للواحد منهما دون الآخر ! ولو أننا تصورنا أن « العقل » هو « الدعوى » thèse ، وأن « اللاعقل » هو « نقيض الدعوى » antithèse لكان علينا أن نقول انه لا سبيل لنا الى انتزاع سلاح هذه



هيجل

« الثنائية المسلحة » : لأنه ليس فى استطاعة أى « مؤلف » synthèse أن يحقق التوسط بينهما ، بحيث يستوعب كلا من الدعوى ونقيضها !

هل يكون الحدس البرجسونى بمثابة نزعة مضادة للعقل ؟

ولو أننا انتقلنا الآن الى النزعات اللاعقلانية فى القرن العشرين ، لوجدنا أن بعضا منها قد صدر مباشرة عن كيركجارد (كما هو الحال بالنسبة الى معظم فلاسفة الوجود) ، فى حين أن البعض الآخر منها قد صدر عن شلنج وشوبنهاور ونيتشه وشستوف Chistov وغيرهم . وربما كان برجسون فى مقدمة فلاسفة القرن العشرين الذين اتجهوا – بادىء ذى بدء – نحو نزعة رومانتيكية لا عقلانية ، بدليل أنه أعطى الصدارة للحدس على العقل ، كما قدم القيم البيولوجية على القيم العقلية ، ونحن نعرف كيف أن برجسون قد انتقص من قدر المعرفة الاستدلالية ، لأنه وجد فيها معرفة تحليلية تقوم على الفصل بين الحدود التى هى بطبيعتها مترابطة فى صميم الواقع ، هذا الى أن برجسون

قد أبرز لنا (— حتى فى مؤلفه الأول المسمى باسم « معطيات الشعور المباشرة » —) الطابع اللاعقلى، التناقضى، المميز لحالاتنا الباطنية المتغيرة. والحق أن برجسون قد لاحظ — منذ البداية — أن من شان « العقل » أن يتعلق بالثابت ، والجامد ، والكمى ، فهو حين يعمد الى قياس الحركة لا بد من أن ينتهى الى ابطالها ، وهو حين يحاول تحليل الحياة لا بد من أن يحيلها فى خاتمة المطاف الى مادة جامدة ! وأما « الحدس » — على العكس من ذلك — فانه ادراك مباشر للواقع ، واستغناء تام عن الرموز ، ومن ثم فانه أقدر من « العقل » على فهم الحياة ، وأعرف من المعرفة الاستدلالية بطبيعة الديمومة . وهذا هو السبب فى أن الكثير من مؤرخى الفلسفة — من أمثال برتلو ، وماريتان ، وبندا Benda ، وغيرهم — قد ذهبوا الى القول بأن فى فلسفة برجسون نزعة لا عقلانية هى التى حملته على الانتقاص من شأن « العقل » ، لحساب ضرب من الغريزة أو المعرفة التلقائية ، وكأن « الحدس » البرجسونى هو مجرد « حساسية وجدانية » تنأى بنا تماما عن كل نشاط عقلى ، أو كأنه مجرد « معرفة قلبية » أو « ملكة رومانتيكية» هى أقرب ما تكون الى الوجدان أو العاطفة . **وفات هؤلاء النقاد أنه على الرغم من هذا الطابع اللاعقلى الذى اتسمت به الفلسفة البرجسونية — فى جانب من جوانبها — فان « الحدس » نفسه لا يمكن أن يكون الا صورة من صور « المعرفة العقلية »** . وآية ذلك أن الحدس البرجسونى ليس ملكة سحرية غامضة ، أو قوة سرية فائقة للطبيعة بل هو عيان عقلى يتابع فيه الذهن تموجات الواقع ، بدلا من الاقتصار على الجدل والتحليل والتأليف بين التصورات . وأما اذا قيل ان منهج برجسون فى الاستعانة بالخيال والصور والتشبيهات هو الذى ينأى بفلسفته عن دائرة « الفكر » ، لكى يقربها من دائرة « التصور الحسى » أو « الحساسية التصورية » ، كان ردنا على ذلك أن «الحدس» نفسه ليس سوى فكر مرن قد استطاع أن يتخلص من أوهام اللغة ، وجمود التصورات ، وآلية العقل . وبهذا المعنى قد يكون فى استطاعتنا أن نقول ان المنهج الحدسى عند برجسون هو عود الى تلك التجربة الحية المباشرة التى يتم فيها التجاوب بين العقل والواقع . وهذا ما حدا بأحد الباحثين — ألا وهو الاستاذ ليون هسون Léon Husson الى القول بأن فى فلسفة برجسون نزعة عقلية مفتوحة intellectualisme ouvert



كيركجارد



م . ميرلوبونتي

تتخذ من « الواقع » معيارا للمعقولية ، بدلا من أن تجعل من العقل البشرى المعيار الأوحد لكل معقولية كما هو الحال فى سائر النزعات العقلية المغلقة ٠ وهكذا نرى أن برجسون لم يرفض النزعة العقلانية المتطرفة الا لأنه قد تصور « الحدس » على أنه فكر مرن مفتوح ، بينما رأى فى « النسق الهيجلى » فلسفة عقلانية مغلقة تركب العالم بمجموعة من التصورات ، وتقسم الوجود بأسره الى طائفة من المقولات ، وكأن كل ما تربطه فى الذهن فقد ربطناه فى الواقع ، وكل ما نحله فى الذهن فقد حللناه فى الواقع ! واذن فقد لا يكون فى الحدس البرجسونى أى موضع لاتهام برجسون باللاعقلانية (بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة) ٠

هل تكون الوجودية ــ أصلها ــ ثورة على العقلانية العلمية ؟

وأما الفلاسفة الذين استقر فى أذهان الناس أنهم لا عقلانيون حقا ، فهم فلاسفة الوجود الذين طالما حدثونا عن القلق ، والحرية ، والعبث ، والمحال ، واللامعنى ، واللامعقول ٠٠ الخ ٠ ونحن نعرف كيف اقترن ظهور الوجودية فى كل من ألمانيا وفرنسا بيأس الانسان الاوروبى المعاصر من المعرفة العلمية و « عبادة العقل » ، وكأنما هو قد شاء أن يلتمس لنفسه موئلا فى الاسترخاء الوجدانى ، بعد التوترات العنيفة التى وقع ضحية لها ابان فترتى الحرب العالمية الاولى والحرب العالمية الثانية ٠ وعلى الرغم من أن بذور الوجودية قد وجدت فى الكثير من فلسفات الماضى (البعيد والقريب على السواء) الا أن النجاح الذى أحرزته « فلسفة الوجود » فى « الفكر الاوروبى المعاصر » ــ خصوصا على أعقاب الحرب العالمية الثانية ــ قد جاء شاهدا على حاجة الانسان الأوروبى ــ فى تلك الآونة ــ الى الاستعاضة عن القيم العقلية الخالصة ببعض القيم الوجدانية أو الانفعالية ٠ ولعل هذا ما حدا ببعض مؤرخى الفلسفة المعاصرة الى الحكم على الوجودية بأنها مجرد « ميتافيزيقا انفعالية » ، وكأن كل ــ أو جل ــ هم الوجوديين قد انحصر فى احلال الخبرات العاطفية محل الخبرات العقلية٠ **والحق أن الوجودية لم تكن مجرد دعوة الى رفض العلم والاستعاضة عن الفكر والتصور بالانفعال والعاطفة ، وانما هى قد كانت ــ أولا وقبل كل شىء ــ مرحلة هامة من مراحل الحوار بين « اللاعقلانية » و « العقلانية » فى تاريخ الفكر الاوروبى المعاصر ٠**

وربما كان فى استطاعتنا أن نرتد بهذا الحوار الى عام ١٩٠٠ حينما انتشر فى أوروبا بصفة عامة ، وفى فرنسا بصفة خاصة ، اتجاه عقلانى متطرف ، كان أصحابه يفسرون الوجود بالعلم ، وكأن العلم قد أصبح حقيقة تامة مكتملة هى الكفيلة بالرد على كل سؤال ، وتقديم الحل لكل مشكلة! ولم يكن أصحاب هذا الاتجاه يشكون لحظة واحدة فى امكان انتصار العلم : فقد كان التفسير العلمى ــ فى نظرهم ــ معرفة كاملة بالعلاقات ، واحاطة شاملة بالشروط أو العلل ، فلم يكن من المستحيل على العلم ــ فى رأيهم ــ ان يصل يوما الى وضع صيغة علمية واحدة يفسر بها الكون بأسره ، ويوضح لنا من خلالها سر الحياة كلها ! ثم جاءت « عبادة العلم » فعملت على تأليه قدرة « التقنية العلمية » ، وساد الزعم بأنه لن تمر فترة قصيرة حتى يكون العلماء قد توصلوا الى خلق الحياة فى معاملهم ، وكأن الموت نفسه لن يلبث أن يستحيل ــ على يد العلم ــ الى محض خرافة !

والظاهر أن نشأة الوجودية ــ فيما يقول ميرلوبونتى ــ قد اقترنت بتزعزع هذا الاتجاه العقلانى المتطرف ، وانتباه الانسان الاوروبى المعاصر الى ما كان ينطوى عليه (أعنى هذا الاتجاه) من أوهام وأساطير ! والحق أن ثورة الوجودية على العلم لم تكن فى أصلها سوى عملية رفض لأسطورة « قوانين الطبيعة » من جهة ، ولوهم « التفسير العلمى » من جهة أخرى ٠ فالفلاسفة العقلانيون ــ فى مطلع القرن العشرين ــ كانوا يظنون أن العالم الطبيعى الذى نعيش فيه (وان كان فى أصله واقعة عمياء قد حدثت بطريق الصدفة) لم يتكون الا وفقا لقوانين طبيعية صارمة تقع فى مركز وسط بين « المعايير » و « الوقائع » ، كما كانوا يتوهمون فى الوقت نفسه أن التفسير العلمى سيكون هو الكفيل بصياغة قضية واحدة تضم كل مظاهر الوجود وتعبر عن الحقيقة الشاملة! ولما تزعزعت « الحتمية العلمية » ، تحت تأثير ظهور الميكانيكا التموجية ، وانتشار نظرية الاحتمال ، وحلول فكرة « القوانين الاحصائية » محل فكرة « القوانين الحتمية » تزعزعت معها أسطورة « العقلانية العلمية » ، وراح الكثيرون يشكون فى صرامة « التفسير العلمى » ٠ **ولم تكن الفلسفة الوجودية » سوى مجرد صورة من صور هذا الرفض العقلى لعبادة العلم وتأليه العقل ، وكان فلاسفة الوجودية قد شاءوا أن يعلنوا صراحة شكلهم فى امكان قيام «عقلانية علمية» تستطيعان**

تمتلك ـ يوما ـ مفاتيح الطبيعة والتاريخ ، محتبسة ـ في تصوراتها ـ كل أسرار الوجود ، ممسكة ـ في شبكة علاقاتها ـ بجملة الواقع !

الذاتية والديالكتيك في الفلسفات الوجودية

صحيح أن الفلسفة الوجودية قد اقترنت ـ في أذهان الكثيرين ـ بذلك المعنى الضيق الذى قدمه لنا سارتر حين قال عنها انها الفلسفة التى تقدم «الحرية» ـ في الانسان ـ على «الماهية» ·· ولكن من المؤكد أن الوجودية لم تكن يوما مجرد حركة مضادة للعقل ، وكأن الحرية عندها «معجزة ميتافيزيقية» يتم عن طريقها خلق الانسان ـ أى انسان ـ لمضمون الحقيقة البشرية ابتداء من العدم! ولعل هذا ما حاول ميرلوبونتى أن يكشف لنا عنه بوضوح حينما قال ان سارتر نفسه قد وضع الحرية في سياقها الكونى ، واطارها التاريخى ، مؤكدا ـ منذ البداية ـ أن الحرية لا تكون حرية الا اذا تجسدت في العالم ، واتخذت طابع عمل متحقق بالقياس الى موقف واقعى · فلم يكن الوجود ـ حتى في نظر صاحب كتاب «الوجود والعدم» ـ مجرد «كلمة انثروبولوجية» ، وانما كان بمثابة كشف أدركت معه الحرية أنها بازاء صورة جديدة للعالم : فان العالم لم يعد ـ في نظرها ـ مجرد حشد من الموضوعات القابلة للمعرفة ، أو مجرد مسرح للمعرفة والعمل (أو السلوك الحر) بل هو قد أصبح عالما من الآمال والتهديدات ، عالما عميقا حافلا بالعوائق ، والشراك ، والصعاب ، والمسالك المتشعبة ، أعنى عالما تعيشه وتعانيه دون أن تقتصر على معرفته وتأمله ·

ولم تكن عودة بعض فلاسفة الوجودية الى الذاتية Subjectivité بمثابة تنازل عن كل عقلانية ، وانما كانت بمثابة تعميق للكوجيتو من أجل الوصول الى الصورة الأولية لكل وعى ذاتى ·· صحيح أن بعض الوجوديين قد ارتدوا بهذا الكوجيتو الى ما قبل التأمل (أو انعكاس الذات على نفسها) ، ولكنهم لم يهتموا بهذه الذاتية السابقة على فعل الوعى الذاتى ، الا لأنهم قد فهموا منذ البداية أن الوعى باطن سلفا في حياتنا ، وأن شعورنا بذواتنا لا يتطابق دائما مع ذواتنا · **ومهما يكن من شيء فان فلسفة تهتم باكتشاف الكوجيتو حتى فيما قبل التأمل ، وتحرص على ابراز الشعور بالذات حتى فيما قبل المعرفة ، لا يمكن أن تسمى فلسفة لاعقلانية ، لأنها ـ في الحقيقة ـ فلسفة تبحث عن أصول الوعى وتهدف الى الكشف عن الأعماق اللاتأملية للنشاط العقلى التأملى ·**

بيد أن هذا لا يمنعنا من الاعتراف بأن الفلسفات الوجودية قد استعاضت عن العالم الذهنى الشفاف الذى طالما تصورته النزعات الوضعية المنطقية (خصوصا في فصلها للمعنى عن اللامعنى ، والواضح عن الغامض) بعالم معاش ملتبس يختلط فيه الواضح بالغامض ، ويتزايد فيه ـ يوما بعد يوم ـ ضغط اللامعنى عن المعنى ! وقد أراد فلاسفة الوجودية للانسان المعاصر أن يرتد الى التجربة العينية ، ولكنهم لم يريدوا لفلسفتهم أن تكون مجرد فلسفة تجريبية تضحى بالمعنى الأونطولوجى للتجربة · ومن هنا فانهم لم يقفوا عند حدود الواقع التجريبى ، بل هم قد عملوا أيضا على الكشف عن الشفرة الأونطولوجية التى وسمت بطابعها كل تجربة بشرية كائنة ما كانت · واذا كان بعض منهم قد أهاب بالديالكتيك ، فما ذلك الا لأن «الديالكتيك» قد بدا له تعبيرا عن خبرة الوجود البشرى باعتباره الحامل التجريبى للوغوس (على حد تعبير ميرلوبونتى) · فلم تفرق الوجودية بين «المنطقى» و «الانثروبولوجى» بل هى قد حاولت أن تجد في الديالكتيك نفسه نقطة تلاقى «الواقع» و «الفكر» · ولعل هذا هو السبب في أن الديالكتيك الوجودى قد جمع دائما بين التأملى واللاتأملى ، بين المباشر والمتوسط ، بين الحدس والتناقض ، بين الذات والعالم ·· الخ · **وأما الذين قالوا منهم بالعبث ، فانهم ما كانوا ليستطيعون التحدث عن «عبث» أو «لا معنى» اللهم الا بالقياس الى «معقول» أو «معنى» (يكون منه بمثابة المعيار) · وكما أن كل استثناء لا يمكن أن يقوم الا بالقياس الى القاعدة التى يخرج عليها ، فكذلك لا يمكن لأية فلسفة لاعقلانية أن تتحدد اللهم الا بالقياس الى حقيقة معقولة ، أو «واقع عقلانى» كما لاحظ جان فال بحق !**

هل يكون في النزعة البنائية أى اتجاه لاعقلانى ؟

··· ثم كان الانتقال ـ في الستينات ـ من «الوجودية» الى «البنائية» Structuralisme فلاسفة من أمثال لاكان Lacan وفوكوه Foucault وألتوسير Althusser وكلود ليفى شتراوس Claude Lévy-Strauss وغيرهم ، يعلنون أن «النزعة الانسانية» (التى نادى بها سارتر) قد قضت نحبها ، وأن الوجودية نفسها قد كانت هى

كفنها • ولم يكن أصحاب هذا الاتجاه –في الأصل– فلاسفة ، وانما كانوا علماء نفس ، أو علماء لغة ، أو أهل اقتصاد ، أو رجال انثولوجيا • ولكنهم – جميعا – لم يتجهوا باهتمامهم نحو مسائل ميتافيزيقية أو انطولوجية أو حتى ابستمولوجية ، بل هم قد ركزوا كل انتباههم حول «العلوم الانسانية» بقصد الوصول الى مناهج علمية جديدة يمكن للواقعة الانسانية معها أن تستحيل الى واقعة علمية بمعنى الكلمة • وعلى حين كان علماء الاجتماع السابقون – من أمثال دوركايم وموس – يقولون عن «الوقائع الاجتماعية» انها «أشياء» أو «أفكار» نجد أن ليفي اشتراوس قد أصبح يقول عنها انها «أبنية» structures • ولئن يكن من الصعب تعريف البناء أو البنية على وجه التحديد ، الا أن من الممكن أن يقال بصفة عامة ، ان الأبنية هي بمثابة تنظيمات أساسية يتحقق عن طريقها تآزر العناصر الباطنية التي تدخل في تكوين الظواهر البشرية ، وكأنما هي تعبير عن الاتجاه أو المعنى الباطن في تلك الظواهر • وحسبنا – مثلا – أن نعود الى مؤلفات كلود ليفي شتراوس، لكي نتحقق من أنه حين يتحدث عن النظام اللغوى ، أو نظام زواج الاغتراب exogamic أو نظام التبادل échange أو نظام «التصاهر» الخ ، فانه انما يتحدث عن «أبنية» (بالمعنى المحدد لهذه الكلمة) •

ولا يعنينا هنا أن ندخل في تفاصيل الفلسفة البنائية ، بقدر ما يهمنا أن نقول أن أصحابها قد استوحوا فلاسفة من أمثال نيتشة وماركس ، وعلماء نفس من أمثال فرويد ، وعلماء لغة من أمثال سوسير saussure ، ومن هنا فقد جاءت دراساتهم أميل الى الطابع العلمي منها الى الطابع الفلسفي ، خصوصا اذا تذكرنا أن البنائية قد بقيت – الى عهد قريب – مجرد «منهج» لا «مذهب» • بل ان ليفي شتراوس نفسه ما يزال يرفض لقب «الفيلسوف» ، مكتفيا بأن يقول عن نفسه انه مجرد «باحث انثولوجي» (أعنى مجرد عالم اجتماع متخصص في دراسات الشعوب والأجناس) • ولكن من المؤكد أن الاهتمام بدراسة أساطير الشعوب ، وعادات الزواج لدى القبائل المختلفة ، وعلاقة الرجل بالمرأة في المجتمعات البدائية ، وصلة الطبيعة بالحضارة في المجتمع البشري بصفة عامة ، انما هو الدليل على أن كلود ليفي شتراوس قد أراد لمفكر النصف الثاني من القرن العشرين أن يعاود فهم «الانسان» من خلال تلك «الأبنية الاجتماعية» التي تكشف عن نقاط



تلاقى كل من «الطبيعة والحضارة» • **واذا كان ليفي اشتراوس قد انتقص من قدر الجدل (أو الديالكتيك) فضلا عن أنه لم يوجه عناية كبرى الى الدراسات التاريخية ، فما ذلك الا لأنه قد وجد في أساطير الشعوب الحالية (متحضرة كانت أم بدائية) دلالات كافية للكشف عن منطق الحياة البشرية • ومعنى هذا أن ليفي شتراوس لم يشأ مطلقا أن يلتجيء الى عملية الرفع الهجلية من أجل تجاوز الثنائيات العديدة الكامنة في التجربة البشرية (مثل ثنائية الرجل والمرأة ، أو ثنائية الحضارة والطبيعة ، أو ثنائية الكلام والصمت ، أو ثنائية البناء والحدث الخ ••) بل هو قد حرص على استبقاء كل هذه الثنائيات دون الالتجاء الى أية حركة تأليفية ••** ولعل هذا هو ما حدا ببعض الباحثين الى القول بأن فلسفة ليفي اشتراوس – في صميمها – «فلسفة مضادة للجدل» antidialectique وان كانت في الوقت نفسه فلسفة ذات طابع منطقي : لأنها تحاول أن تكشف لنا عن السبيل الحقيقي للانتقال من «الأسطورة» الى «التفكير العلمي» عن طريق اظهارنا على ما في «الأساطير» من منطق حسي متضخم بالعلاقات العلمية الضمنية ، وكأن من شأن هذا المنطق الباطن في «الاسطورة» أن يقتادها الى «التجريد» •



شوبنهور

النزعة البنائية توسع من مفهوم «العقل» ••

بيد أن بعضا من النقاد قد وجدوا فى «النزعة البنائية» مجرد تعبير عن أزمة العقل الأوربى فى حقبة تاريخية خطيرة أصبح فيها الانسان المعاصر عاجزا عن مواجهة مصيره والتحكم فى صميم عالمه التكنولوجى • وأصحاب هذا الرأى يؤكدون أن الفلسفة البنائية ترفع عن «الذات» كل ما تتمتع به من مزايا ، وتذيب «الانسان» فى سائل مائع من العلاقات اللغوية المتبادلة ، وكأن « المقال » le discours هو الموضوع الأوحد لكل بحث فلسفى • وهكذا يتحول «الوجود» - على يد دعاة البنائية - الى قول ويستحيل المعنى الى مجاميع من العلامات ويصبح الجهد البشرى مجرد صورة منطقية من صور «أسطورة سيزيف» • وحين تفرض البنائية على الذات ما هو فى صميمه مجرد «نحن» فانها ترفض - بذلك - أن تأخذ على عاتقها مسئولية المصير الفردى ، وتتخلى عن الوجود والقيمة لحساب بعض الدلالات اللغوية والأبنية الحضارية • صحيح أن دعاة البنائية يتحدثون دائما باسم الحضارة ، أو الثقافة ، ولكنهم - فيما يقول بعض النقاد - يضربون صفحا عن التاريخ ، ويجعلون من «الآن» حاكما مستبدا يأمر وينهى ، دون أن يحفلوا بتنظيم الأفكار وفقا لمعيار معين يكون هو بمثابة «الحقيقة» • والظاهر أن عصر الانحلال الذى جاء على أعقاب ساعات القلق والحرج (خصوصا بعد الأزمات الأخيرة والصراعات الخطيرة فى النصف الأول من القرن العشرين) هو الذى عمل على شعور الانسان بعدم جدوى الالتزام ، وبالتالى احساسه بنوع من عدم الاكتراث أو اللامبالاة ! واذا كان بول ريكور Paul Ricoeur قد قال عن الفلسفة البنائية انها «كانطية ، ولكن بدون ذات ترنسندنتالية» فقد ذهب نقاد آخرون الى أنها - بالأحرى - «مادية ترنسندنتالية» ، ما دامت «المادة» - على حد تعبير ليفى شتراوس - هى الموضوع المحدد (بكسر الدال) للانتاج الحضارى (أو الثقافى) •

ولكننا حتى اذا سلمنا ببعض هذه المآخذ ، فاننا لن نستطيع أن نحكم على النزعة البنائية بأنها مجرد «فلسفة لاعقلانية» • ومهما يكن من أمر تلك الدعوة التى نادى بها بعض فلاسفة هذا المذهب حين قالوا بالعودة الى الطبيعة ، فاننا لا نستطيع أن نقول عن «البنائية» بأسرها انها مجرد «رفض لكل معنى» • والواقع أن المنهج البنائى قد لفت أنظار الفلاسفة الفرنسيين الى ضرورة معاودة الاهتمام بالمشكلات المنطقية التى كانوا قد مالوا الى اغفالها منذ عهد ديكارت • ولكن فلاسفة النزعة البنائية قد انتهوا فى خاتمة المطاف الى «نزعة مباطنة» أو «محايثة» Immanence جعلت من المنطق نفسه وحدة وجود قائمة على «اللوغوس» • وقد كان من الممكن لهذا «اللوغوس» أن يلهم أصحابه أو أن يمدهم بقبسات أونطولوجية تردهم الى «الوجود» ولكنهم شاءوا له أن يبقى مجرد تعبير عن بعض الألاعيب السحرية والدلالات الأسطورية، دون أن يحاولوا تجاوز اللغة ، من أجل التحدث عن شىء آخر يعلو على اللغة ، فهل نقول فى النهاية أن النزعة البنائية قد أفضت - ان من حيث تدرى أم من حيث لا تدرى - الى اعلان افلاس كل اتجاه عقلانى ؟ هل نقول ان صورة الانسان قد أمحت - فى منظور هذه الفلسفة الجديدة - تحت تأثير الانغماس فى محيط مظلم من العلاقات والبنايات ؟ هذا ما نجد أنفسنا مضطرين الى الاجابة عليه بالسلب : فان النزعة البنائية قد كشفت لنا عن قيمة الوظيفة الرمزية باعتبارها مصدرا لكل من العقل واللاعقل • والحق أن الانسان يملك من الدلالات ما يفوق كما وكيفا (ان لم تقل ثراء) دائرة الموضوعات المحددة التى يشير اليها أو يدل عليها • فالوظيفة الرمزية متقدمة دائما على

موضوعها ، وهي لا تلتقي بالواقعي le réel الا بعد أن تكون قد سبقته في مضمار «الخيالي» : l'imaginaire • وبيت القصيد – في نظر الفلسفة البنائية – أن نوسع من دائرة عقلنا بحيث نجعله أقدر على فهم ما يتقدم على العقل ويعلو عليه سواء أكان ذلك فينا أم لدى الآخرين •

أخيرا ، ما هي حقيقة أمر هـــذا الصراع بين العقلانية واللاعقلانية ؟

أما بعد ، فان القارىء الذي تتبع معنا هـــذا العرض السريع لبعض النزعات اللاعقلانية المعاصرة لا بد من أن يكون قد لاحظ معنا أن هذه اللاعقلانية المزعومة لم تكن في الحقيقة سوى مجـــرد رفض لصورة سابقة من صور «العقلانية» • فلم يحاول الفلاسفة المعاصرون أن يستبدلوا اللاعقلانيـــة بالعقلانية (مع العلم بأن الباء تلحق المتروك) ، **بل هم قد حاولوا أن يستبدلوا معقولية واسعة ، مرنة ، ثرية ، بمعقولية ضيقة ، جامدة ، فقيرة** • وهذا هو السبب في أن مفهوم «العقل» – في الفكر المعاصر – لم يفهم قط بالمعنى الكلاسيكي الضيق الذي كان سائدا في القرن الثامن عشر ، بل هو قد أصبح مفهوما أكثر عمقا ، واتساعا ، ومرونة ، من كل المفاهيم الفلسفية التي طالما عرفها تاريخ الفكر الأوربي في القرون السابقة • وحسبنا أن نعود الى فلاسفة العلم أنفسهم – في القـرن العشرين – لكي نتحقق من أن فهمهم لدور «العقل» في مضمار البحث العلمي قد أصبح فهما مختلفا تماما عما كان عليه الحال في القرن التاسع عشر مثلا • ومن هنا فقد جـاء تصور برنشفيك Brunchwig أو باشلار Bachelard (مثلا) للنزعة العقلانية العلمية تصورا ديناميكيا ، مرنا ، كما جاء تصورهما للتفسير العقلي تصورا تاريخيا، تطوريا ، خصوصا وأنهما قد لاحظا أن ترقي العقلية العلمية مرهون دائما بالسياق التاريخي بصـــفة عامة ، وبحالة الأدوات التكنيكية المستخدمة فـي الملاحظة والتجريب بصفة خاصة• وهكذا أصبحت «اللاعقلانية» – في نظر هؤلاء – بمثابة نكوص أو ارتداد نحو أشكال قديمة أو صـــورة بائدة من «التفسير» أكثر مما هي موقف مطـلق من مواقف المعرفة • ولا شك أن القول بوجود «تقـــدم» في مضمار «العقل» وربط مصير العلم بهذا التقدم العقلي المستمر ، انما هو الدليل القـــاطع على أن العقلانية العلمية قد استحالت الى «عقلانية تطبيقية» (على حد تعبير باشلار) •

بيد أن القرن العشرين قد شهد رد فعل عنيفا ضد هذه النزعات العقلانية المرنة ، خصوصا من جانب المفكر المعاصر جوليان بندا J. Benda (صاحب كتاب «أزمة العقلانية» سنة ١٩٤٩ وكتاب «بعض ثوابت العقل البشري» سنة ١٩٥٠ • الخ) وحجة هذا المفكر في رفض الطابع الديناميكي المرن الذي ينسبه هؤلاء الى التفكير العقلي أن العقـــل – بطبيعته – سكوني (استاتيكي) • وأن العلم ينتقل دائما من اللامتحرك (أو الســاكن) الى اللامتحرك (أو الساكن)، وأن كل محاولة ـ بالتالي ـ لاقحام الحركة على الفكر انما هي مناورة خفية من مناورات اللاعقلانية • ولهذا يحاول بندا أن يحدد «ثوابت العقل البشري» مؤكدا أنها هي وحدها التي تحدد طبيعة الموقف العقلي ، فتضمن لنا بذلـــك وضوح الأفكار ، وصحة الاستدلالات ومشروعيـة الفروض أو الافتراضات •• الخ • وأما الصور المرنة المترقية من صور «العقلانية» فهي لا تزيد – في نظره – عن كونها مجرد تعبيرات ملتوية منحرفة عن ميل خفي الى اللامعقول •

ويبقى أن نتساءل : هل يكون كل تصور حركي للعقل هو مجرد عود ضمني الى اللامعقول ؟ألسنا نلاحظ أن «العقل» نفسه – بالقياس الى ذاته – هو مجرد موضوع لاعقلي ؟ ألم يقل هارتمان Hartmann ان العقل قطاع متناه من قطاعات الواقع : قطاع معلق بين لا معقوليتين لانهائيتين : لامعقولية الجزئي من جهة ، ولا معقولية المبادىء من جهة أخرى ؟ • ألم يقل أينشتين نفسه : «ان معقولية العالم لهي نفسها أمر لا معقول» ؟ واذن فهل نقول مع جان فال «ان الطابع الواقعي العرضي للعقـــل البشري يكشف عن تهافت كل من العقلانية التـــامة واللاعقلانية التامة» ؟ •• **يخيل الينا في النهاية انه قد لا يكون ثمة «لامعقولا» ضد «معقول» • بل هناك دائما صراع ل «معقول» ضد «معقول»** • ألسنا نلاحظ أن «اللاعقلانية» نفسها تحاول أن تفرض نفسها علينا ببعض الأدلة العقلية ؟ بل ألا يدلنا تاريخ الفكر – كما قال هوسرل – على أن «اللاعقلانية» قد تكون في خاتمة المطاف مجرد «عقلانية كسولة» تحاول أن تتجنب عناء العمل على توضيح افتراضاتها الأصلية الأولية ؟ •

أزمة العقل أم .. انتصار العقل



والثورة ضد العقل هي في حقيقة الأمر ليست ثورة على العقل بل ثورة ضد الطبقة البرجوازية التي استغلت العقل لحسابها الخاص في استغلال الطبقات الكادحة.

د. حسن حنفي

يظن البعض أن الحديث عن أزمة العقل يعنى أن العقل فى أزمة • واذا كان فى طبيعة بعض المجتمعات تضخيم الامور واعطائها أبعادا أكبر مما هى عليه لتثبت انتماءها الى تيارات العصر ، تعويضا لها عما تشعر به من قصور ذاتى ، فانها تظن ان هذه الأزمة مستعصية الحل كمعظم أزماتها، وأنه لا بد من البحث عن طريق آخر غير طريق العقل حتى يمكن حل أزمته بالتخلى عنه واليأس منه • ولم لا وهذه شهادة كبار مفكرى العصر !

وهذا غير صحيح على الاطلاق • فالعقل لايكون مطلقا فى أزمة ، وما نصوره على أنه أزمة له قد يكون هو انتصاره بعد كفاح طويل • فقد بدأ الشعور الاوروبى بواقعة الكوجيتو على ما يصف هوسرل فى « أزمة العلوم الاوربية » باسم العقل ثم تطور الشعور الاوربى من خلال الاتجاه العقلى عامة والمثالية الترنسندنتالية خاصة بكفاح العقل • وظهرت الفينومينولوجيا فى النهاية كى تقيم العقل على أساس من التجربة الحية ، وهى التى يأخذها البعض على أنها بديل للعقل ، معلنة انتصار العقل • وقد يكون ما اصطلح على تسميته « باللامعقول » هو الواجهة الاخرى للعقل • فاذا كانت وظيفة العقل هى كشف الواقع ، واذا اتضح أن فى هذا الواقع ما يند عن القانون العقلى الثابت ويخرج على التصور فاننا نظن أن هناك أزمة للعقل لأننا قد حددنا من قبل وظيفة معينة للعقل لا يحيد عنها ، مثل تعقيل الواقع ، أو تحويله الى كم رياضى ، أو السيطرة عليه من أجل التنبؤ بمساره ، فاذا لم يؤدها تحدثنا عن أزمة العقل ، ويكون القصور منا وليس من العقل ، لأننا لم نستطع اقامة منهج متسق مع موضوعه ، وتصورنا منهجا معينا ثم أردنا صب الواقع فيه ، ولما استعصى الواقع علينا تحدثنا عن أزمة العقل • فالحديث عن أزمة العقل ينتج عن موقف ذاتى خالص ، أى أننا ، كما يقول بركلى ، نثير الغبار ثم نشكو من عدم الرؤية !

ومن ناحية أخرى ، نشأ الحديث عن أزمة العقل بطريقة ارتدادية regressive أو بحركة رجوع الى الوراء retrograde ففى القرون الماضية باستثناء القرن الماضى لم يتحدث أحد عن أزمة العقل بهذا المعنى الذى نقصده الآن ، بل كان العقل هو الاله ،وكانت له كل صفات الله المطلقة من العلم المطلق ، والسيادة المطلقة ، وكان هو الحاضر فى كل فرد منا لأنه أعدل الاشياء قسمة بين الناس » أو النور الفطرى • ولكن ابتداء من القرن الماضى وفى هذا القرن ، ظهر ما يسمى بأزمة العقل ، واتهم العقل كما كان سائدا فى القرون الثلاثة قبل القرن الماضى ، ووضعت له صورة كاريكاتورية لم تكن موجودة فى ذلك الحين • ولكن الحاضر هو الذى ألقى بصورته على الماضى ، والماضى نفسه خلو منها، وهو ما يحدث باستمرار فى تاريخ الفلسفة حين خرج هيجل وجوديا ، وأفلوطين برجسونيا، والفلاسفة السابقين على سقراط مؤسسى الأنطولوجيا ، والمسيح سقراطا ، وابراهيم مسلما • فقبل شلنج وهيجل لم تكن هناك أزمة للعقل بالمعنى المعروف حاليا ، ولم يكن هناك نقد للصورية الا بعد نقد هيجل لديكارت وليبنتز، ونقد شلنج للعقل وتفضيله للحدس • وقبل كيركجارد ودلتاى ونيتشة لم تكن هناك أزمة للعقل الا بعد ايثار الحياة والارادة والفرد الأوحد• وقبل برجسون لم تكن هناك أزمة للعقل بالنسبة لميدانه ، ولكن حين آثر برجسون الاعتماد على الحدس (وهو فى الحقيقة يقوم باحدى وظائف العقل التى لم يقم بها صراحة حتى الآن فى التيارات المثالية) ، كان التيار السائد فى علم النفس وعلم الاجتماع وعلم الأخلاق وتاريخ الاديان اما التيار العقلى الذى يريد تحويل الظواهر النفسية والاجتماعية والخلقية والدينية ، أى الظواهر الانسانية بوجه عام ، الى ظواهر عقلية أى الى تصورات ومفاهيم ، (فالظاهرة العقلية هى التى كان يمكن فى ذلك الوقت فهمها وتقنينها استمرار للموروث العقلى القديم منذ القرن السابع عشر) واما التيار التجريبى الذى يود تحويل الظواهر النفسية بوجه خاص والانسانية بوجه عام الى ظواهر فزيولوجية أو طبيعية أو مادية ، وهو الموروث العلمى للقرن التاسع عشر كله • فنشأت أزمة العقل كاحد مظاهر أزمة العلوم الانسانية أو كأحد أسبابها• وقبل هوسرل لم تكن هناك أزمة للعقل فى ميدانه ، بل كان الشعور الاوربى يبحث عن الحقيقة باسم العقل، ولكن بعد اكتشاف هوسرل لفقدان عالم الحياة Lebenswelt verleest ، بدأ فى نقد الاتجاهات الصورية • وهكذا نستطيع أن نتبين أن الحديث عن أزمة العقل انما تم بطريقة ارتدادية ، حينما تراءى الحاضر فى الماضى وعندما كشفت الحقيقة عن ما ورائها التاريخى بحركة عكسية للطريقة التى تكونت بها • أى أننا حين نتحدث عن أزمة العقل فاننا نتحدث ، كما يقول برجسون ، عن سراب mirage ،



هيجل



شلنج

أولا ـ براءة العقل ٠

بعد أن ثار الحديث عن أزمة العقل ، وجهت الى العقل اتهامات عدة بلغت من التطرف حدا أنها جعلت العقل موضعا للتهكم والسخرية ، وأصبح الكوجيتو الديكارتي موضوعا للتندر ٠ وتتلخص هذه الاتهامات في الآتي :

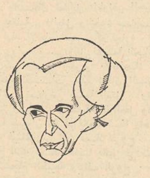
١ ـ صورية العقل ٠ اتهم العقل بأنه صوري لا يبحث الا عن الأشكال الخارجية ، ويترك المضمون ٠ وهذه الصورية معروفة منذ أزمة المنطق الأرسطي ونقده في العصور الحديثة ، وظهرت الصورية بشكل واضح في أخلاق كانط العقلية ، وربما بدأ الهجوم على العقل ـ منذ هذه اللحظة ـ من الفلاسفة الذين أتوا بعد كانط post-kantiens وفلاسفة العاطفة والرومانسيين حتى برجسون ٠ والحقيقة أن هذا غير صحيح ٠ فالعقل الذي انتهى الى الصورية في منطق أرسطو هو أيضا العقل الطبيعي في مباحثه الطبيعية سواء كان في الطبيعة أو الحياة أو النبات أو المعادن ، وهو العقل المرتبط بالحس والتجربة والذي هو احدى وظائف الكائن الحي ٠فالبحث عن الشكل هو احدى وظائف العقل وليس وظيفته الوحيدة ٠ وكانت الأخلاق العقلية عند أرسطو بحثا عن الخير الأقصى وطريقا للسعادة ، وكلاهما غاية انسانية وليس مجرد صورة ٠ والصورة عند أرسطو ليس كما تبدو مجرد الشكل الخارجي ، بل هو جوهر الشيء ، وهي التي تجعل الشيء على ما هو عليه ٠ فالعقل هو سبب الوجود raison d'être ٠ والصورية في أخلاق كانط ليست خطأ في ذاتها بل كانت رد فعل على أخلاق الحس والاخلاق الشعبية الشائعة وأخلاق المنفعة واللذة ٠ فكانت الصورية الملجأ الوحيد لتفادي المضمون الخاص من أجل العثور على المبدأ العام ٠ فالشمول عند كانط ليس صوريا مجردا بل هو مقترن بالموضوعية والموضوعية هي احدى صور المضمون ٠ والبحث عن المبدأ ، ومعاملة الانسان كأنه غاية في ذاته والسلوك في مملكة للغايات موقف انساني له ما يبرره في الوجود الانساني ذاته ، ومايتصف به من نزوع نحو المطلق ، خاصة لمتأمل صوفي متدين متطهر لا يجد صعوبة في العثور على قوت يومه ٠ بل ان العقل النظري عند كانط لا عمل له الا من خلال مادة تمده بها الحساسية ثم الفهم٠

أما هيجل فان العقل لديه أبعد ما يكون عن الصورية لأنه هو نفسه يعارض صورية العقل ٠ العقل عند هيجل هو أحد أشكال المضمون ، أو أحد لحظات تطوره ، والمجرد هو أولى لحظات العيني المتحقق ، كما أن المحسوس هو احدى لحظات التصور ٠ العقل عند هيجل على ما هو معروف هو الواقع والواقع هو العقل (١) ٠

٢ ـ مادية العقل • وقد اتهم العقل أيضا بأنه لا يتعامل الا مع المادة ، لأنه من جنسها ، فكلاهما من نفس الطبيعة ، فالعقل لا يحلل الا المادة تحليلا كميا من أجل العثور على قانون يسيطر على الظواهر الطبيعية • يقوم العقل بالقياس ، والمادة تخضع للقياس • ويقوم العقل بالقسمة ، والمادة قابلة للانقسام ، ولذلك لايمكن فهم الطبيعة المادية الا بالرياضة الصورية ، وكأن الطرفين لا بد أن يلتقيا • وقد روج برجسون لهذا الاتهام ، فالعقل هو المسؤول عن قيام العلم والتخلي عن التصوف ! وهكذا ألقيت على العقل تهمتان متضادتان : الصورية والمادية في آن واحد • **ولكن هذا أيضا غير صحيح ، فقد استطاع أفلاطون بالعقل تحويل الواقع الى مثال وأصبحت نظرية المثل اغراء لكل التيارات المثالية المعاصرة حتى ناتورب والكانطيون الجدد ، الى هوسرل والفينومينولوجيا • فقد استطاع الكانطيون الجدد بفضل العودة الى أفلاطون المحافظة على التفسير المثالي للفلسفة النقدية ضد التفسيرات الحسية والتجريبية لها • كما استطاع هوسرل بفضل العقل تحويل الواقع الى مثال بما يسميه** Idéation • أما العلم فلم يعد موضوعه المادة الحسية كما يتصور برجسون ، بل موضوعات رياضية صرفه بحساب الذرات ، والاعتماد على التحليل الاحصائي لتحديد وضع الالكترونات وسرعتها ، فالطبيعة الآن علم رياضي خالص ، ويكاد يكون الجانب التجريبي فيها منفصلا عنها • وتحاول نظرية المجموعات ونظرية الاحتمالات أن تكون هي العلم الشامل الذي تتوحد فيه كل العلوم ، لحاقا بالرياضة الشاملة عند ليبنتز Mathesis Universalis التي كان يود هوسرل تطويرها ولكنه اكتفى باعلان مشروع لاقامة أنطولوجيا صورية عامة • وان الحدس الذي استبقاه برجسون للحياة لهو أساس الرياضة التي يعتبرها برجسون نتاجا للعقل المتجانس مع المادة •

٣ ـ خارجية العقل • وقد أتهم العقل أيضا بأنه لا يدرك الا الخارج ، وأنه لا يستطيع الدخول الى الداخل ، وأنه لا يعتنى الا بالظاهر دون أن يقدر على استشراف الباطن • فهو الذي يصور الاشياء من الخارج ، أو هو الذي يدور حولها دون النفاذ الى الباطن • وقد ارتبطت الخارجية بالسطحية والسذاجة ! **وهذا أيضا غير صحيح ، فكثير من نظريات الحلول ووحدة الوجود قد تمت باسم العقل ، كما هو معروف في العصر الوسيط المتاخر عند أمورى دى بين ، وفي عصر النهضة عند جيوردانو برونو ، وفي الحديث عند سبينوزا ، وفي تراثنا الاسلامي القديم عند ابن رشد • فليس لكل فيلسوف عقلي نظرة خارجية للأشياء ، بل قد يكون العقل وسيلة للتوحيد بين الأشياء** • فقد وحد هيجل بين الظاهر والباطن ، وبين الداخل والخارج بالعقل • وفي تراثنا القديم ، وحد المعتزلة بين الذات والصفات بالعقل ، كما وحدوا بين العقل والنقل ، وجعلوا العقل أساسا للنقل بالعقل ، ووحد الفلاسفة بين الفلسفة والدين باسم العقل ، واعلاء لسلطانه • والعقل هو الذي يسرى في التاريخ عند فلاسفة التنوير ، وهو المباطن للأشياء عند هيجل وبرنشفيج •

٤ ـ ثبات العقل • وقد وجهت الى العقل أيضا تهمة الثبات ، سواء في نفسه أو في الظواهر التي يتعامل معها ، لأن العقل لا يدرك الا الثبات ، وعلى أكثر تقدير يبلغ ذروته في الميكانيكا التي تعنى الحركة في نفس المكان • ولا يمكن للعقل ادراك المتغيرات الا بتثبيت العوامل الاخرى • وقد روج برجسون أيضا لهذا الاتهام ، وجعل الأخلاق العقلية قائمة على الثبات والثبات من جنس الاسطورة كما هو معروف في الدين الثابت • ولاجل هذا الثبات قامت المذاهب الشامخة بعد ثبات الاساس ، وأقام كانط النسق الهندسي


كانط

للعقل، وأقام صرح المقولات كما تقام الكاتدرائيات. **وهذا غير صحيح تماما ، فقد كان العقل باستمرار مرتبطا بحركة التاريخ منذ القرن السابع عشر حتى القرن الماضي . فقد تتبع سبينوزا نشأة الدولة العبرانية وسقوطها بالنور الفطرى. وقامت كل فلسفات التاريخ فى القرن الثامن عشر عند كوندرسيه وفيكو وترجو بتحليل العقل ودرجة ظهوره فى التاريخ وكان تقدم الروح الانسانى فى جوهره تقدما عقليا . ونشأ الحس التاريخى فى القرن التاسع عشر على أساس عقلى ، فكان العقل هو التاريخ عند هيجل وانصاره . وكان تقدم الشعور الاوربى فى جوهره عند هوسرل وبرنشفيج تقدما عقليا** . لم يكن العقل غائبا عن حركة التاريخ ، بل كان هو الباعث عليها . بل ان كانط نفسه فى « نقد العقل الخالص » تحدث عن تاريخ العقل وتتبع تطور الوعى بتطابقه مع تطور العقل . وفى فلسفته للتاريخ ، تتطور الانسانية ويكون شرط ارتقائها هو انتقالها من الغريزة الى العقل . ويجعل لسنج تربية الجنس البشرى مرهونة أيضا بالانتقال من الحس والعاطفة الى العقل ، كما حدث فى الانتقال من اليهودية الى المسيحية ثم الى عصر التنوير .

٥ ـ **برودة العقل** . وقد أتهم العقل أيضا بأنه بارد لا حياة فيه ، وأنه لذلك لا يستطيع أن يتعامل الا مع الظواهر الميتة ، أى مع الطبيعة الصامتة ، وليس مع الطبيعة الحية . لقد كان نموذج اليقين فى القرن السابع عشر هو الرياضة لأنها من عمل العقل ، ولكن علوم الحياة فى القرنين التاسع عشر والعشرين ندت عن هذا النموذج ، واستحال تحويل الظواهر الحية الى ظواهر عقلية ، فالعقل والحياة متعارضان . وقد روج لهذا الاتهام شلنج وكيركجارد ونيتشه وبرجسون ووليم جيمس وكل فلاسفة الحياة مثل دلتاى ودريش وفوييه وجويو . فالحياة تتميز بالطفرة وعدم الثبات وعدم امكان التنبؤ بها وهى خصائص تعارض طبيعة العقل ، وتحرمه من أن يؤدى وظيفته . **والحقيقة أن العقل والروح كانا دائما صنوان ان لم يكونا شيئا واحدا . فالعقل عند فيثاغورس كان عملا للروح ، وكان عمل الروح لديه عملا عقليا يظهر فى تناسب الأعداد وانسجام الطبيعة وتآلف الروح** . وكان الاتحاد بالكون فى صورته العددية وسيلة لتطهير النفس ، وكان ادراك ما فى العالم من نسب عددية وسيلة لعلاج الامراض . وكان الأمر كذلك عند القديس أوغسطين ، فالرياضة خير معبر عن حضور الروح ، بل ان الله نفسه لا يبدو الا فى الايقاع الموسيقى والتآلف والانسجام العددى. ولم يكن الكوجيتو الديكارتى استنباطا رياضيا أو عملا باردا من أعمال العقل ، بل ان « أنا أفكر » تعنى أننى أشك وأفهم وأتصور وأثبت وأنفى وأريد ولا أريد وأتخيل وأحس أيضا ، وكلها فعال للشعور الحى مصاحبة للوعى . بل ان العقل عند كانط كان هو الحياة فى أنقى صورها ، هى صورة التأمل الخالص للنجوم فى السماء والقانون الخلقى فى النفس . وقد ظهر الاتحاد بين العقل والروح على أوضح ما يكون فى اللغة فعند هيجل Geist هى الروح أو العقل ، وكذلك mind تعنى العقل أو الروح. وعمل الشعور عند هوسرل تحليل عقلى للتجربة الحية . والحدس عند برجسون هو تعاطف عقلى. والوعى عند برنشفيج ، فى وصفه لتقدم الوعى فى الفلسفة الغربية ، وعى عقلى يظهر فى الرياضة والفلسفة العقلية . ولا يختلف ما يقوله برجسون عن وظيفة الحدس (وهى الاتحاد بالواقع لرؤية ماهيته وجوهره) وبين ما يقوله برنشفيج عن وظيفة العقل وهى رؤية الروح بالروح ، بل ان كلا منهما فى تعريفه للحدس يستعير عبارات الآخر(٢) ، ومن ثم لايكون هناك فرق بين ما قام به برجسون من وصف للحدس فى الطبيعة على أنه اندفاعة الحياة أو تطور خالق وبين ما قام به برنشفيج من وصف لتطور الفلسفة الاوربية على أنه تطور للوعى وهو العقل أو لمراحل الفلسفة الرياضية التى تعبر عن تطور الروح ، وهو العقل أيضا ، أو لتطور العلية فى الطبيعة وهى أيضا تطور للتجربة الانسانية وهى تجربة روحية وعقلية . وان ما سماه بـ l'esprit de finesse يجتمع فيه العقل والروح ، كما أننا لا نستطيع أن نعلم اذا كانت مونادولوجيا ليبنتز عملا عقليا أم تأملا صوفيا استطاع أن يجمع بينهما فى احساس ميتافيزيقى مرهف .

٦ ـ **حتمية العقل** . وقد ارتبط العقل دائما بالحتمية ، وذلك لقيام العلم على العقل وارتباط العلم فى صورته التقليدية على حتمية قوانين الطبيعة . فالعقل بعد أن يسيطر على الطبيعة يفرض قانونه عليها ، هذا القانون الذى استمده منها ، ولا يسمح بالتغير . فاذا ندت بعض ظواهر الطبيعة عن القانون العقلى اهتز العقل وعاد لصياغة قانون أوسع وأشمل من أجل السيطرة على هذه الظواهر الجديدة . فالعقل

لا يعمل الا فى مجـال حتمية العلم • **وهذا غير صحيح ، لأن العقل عند الفلاسفة ارتبط دائما بالحرية منذ سقراط وأفلاطون وأرسطو حتى كانط والكانطيون من بعده • فالفعل العقلى هو الفعل الحر • كما أن هذه الحتمية لا تصدق على العلم الحديث الذى أصبح قائما منذ هيزنبرج على مبدأ اللا تحدد ، وأصبحت المصادفة جزءا من بناء العلم** (٣) • بل ان بدائل العقل مثل الحدس وارادة القوة ، واندفاعة الحياة ، والفكرة ـ القوة Idee-force تقوم كلها على الحتمية البيولوجية ، فالفعل الحر هو الذى ينبثق من حتمية الذات أو من الضرورة الكامنة فى الكائن الحى دون اختيار بين البواعث وتفضيل أحدها على الآخر ، لأن الاختيار فعل عقلى ، والحرية هى الجبر الذاتى •

٧ ـ النظر دون العمل • وقد أتهم العقل دائما بانه أساس كل اتجاه نظرى ، وأنه كان باستمرار منذ القدم وسيلة للتأمل وأداة للحكمة النظرية ، فكان العاقل هو الحكيم الذى يأخذ من العالم موقف المتفرج المحايد من الاحداث ، فالفعل هو ضعف فى التأمل على مايقول أفلوطين• وفى عالمنا هذا ، ليس المهم هو فهم العالم بل تغييره • فبدلا من العقل هناك الفعل ، وبدلا من الحكمة هناك البروليتاريا ، وبدلا من الفلسفة هناك الحزب، فالبراكسس Praxis هو الوريث الوحيد للوجوس logos • **وهذا النقد وان كان يصدق على بعض الفلسفات المثالية التى لا تود الخروج من الفكر لأنها لا تريد الا تبرير الوضع القائم دون تغييره ، الا أنه لا يصدق على كل الاتجاهات النظرية • فعند القدماء كان هناك توحيد بين النظر والعمل ، وكان العقل عند سقراط وأفلاطون وأرسطو عقلا عمليا يبدو فى الفعل الخلقى• ويؤرخ برنشفيج لتقدم الوعى فى الفلسفة الغربية ابتداء من العقل عند سقراط** • فان قيل ان الفعل الخلقى فعل فردى وليس فعلا جماعيا ، فاننا نجد أن العقل العملى عند أفلاطون خاصة عقل سياسى يقوم بتنظيم المدينة • وفى العصور الحديثة ظهر العقل العملى مواكبا للعقل النظرى ، بل ان الفلسفة الحديثة كلها نظرة خلقية للعالم قبل أن تكون نظرية فى المعرفة خاصة عند كانط ، فالعقل العملى لديه أساس العقل النظرى • صحيح أنه يصدر عنه فعل فردى طبقا لمبدأ خلقى ، وبحرية تامة ، ومستقلا عن الجماعة وعن حركة التاريخ ، ولكن العقل ليس مسؤولا عن هذا الطابع الفردى • فالعمل أيضا هو عمل الجماعة ، أو عمل الجماهير ، أو حركة التاريخ ، والممارسة الفعلية جزء من النظر ، والنظر والعمل واجهتان لعملية واحدة ، النظر أساس للعمل والعمل يقوم على النظر ويولده •

٨ ـ مثالية العقل • عرف عن العقل أنه أساس المثالية ، وأن معظم الاتجاهات المثالية قد قامت باسم العقل ، وكلما نقدت المثاليات نقد العقل معها • فما دام العقل والواقع متعارضين فكل من يلجأ الى العقل يبتعد عن الواقع • ولذلك باءت كل المحاولات القديمة للتوفيق بين أفلاطون وارسطو بالفشل ، لأنها فى الغالب كانت لحساب أفلاطون • وكل المحاولات الحديثة للجمع بين العقلى والحسى انتهت الى التجاور أو الى الربط الخارجى دون ايجاد طريق ثالث يجمع بينهما باستثناء هيجل وهوسرل اللذان استطاعا بالفعل شق طريق ثالث ، وكذلك معظم فلاسفة الحياة ابتداء من دلتاى ودريش ونيتشة حتى فوييه وجويو وبرجسون ووليم جيمس • والحقيقة أن العقل غير مسؤول عن المثالية والمسؤول عنها هو الذاتية فهناك تيارات مثالية ذاتية دون أن تكون عقلية • والعقل بطبيعته موضوعى لأن الواقع واجهة ثانية له • فقد اعتمد أرسطو على العقل دون أن يقع فى المثالية ، وكذلك اعتمد سبينوزا وهيجل على العقل دون أن يقعا فى الذاتية • واعتمد جون ستيوارت مل على العقل، ووضع منطقا للاستقراء • كما اعتمد الأصوليون القدماء على العقل ، واكتشفوا منطق العلة •

فالعقل ليس مسؤولا عن المثالية لأن هناك العقل الاجتماعى ، والعقل السياسى •

والمثالية كما قلنا موقف ذاتى خلقى أكثر منها موقف معرفى علمى •

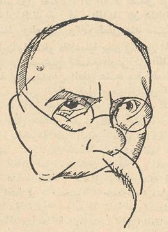
٩ ـ برجوازية العقل • وقد قيل منذ القرن الماضى ان العقل هو سلاح البرجوازية الناهضة التى ورثت المجتمع الاقطاعى ، وحولت ثرواته اليها • فالعقل يساعدها على الترشيد وعلى تنظيم العمل • فالعمليات المصرفية وعلاقات الانتاج بل والتصنيع نفسه يتطلب درجة عالية من التنظير وأن الذى يفرق أنماط الانتاج هو درجة التنظير فالعمل اليدوى أو الصناعة التحويلية لا يتطلبان الا جهدا عضليا أو تنظيرا بدائيا ، فى حين أن الانتاج الكبير يحتاج الى تنظير على مستوى رفيع • لذلك ظهر العقل مواكبا للثورة الفرنسية لأنها ثورة برجوازية ورثت الاقطاع القديم • وقد

يكون ذلك غير صحيح تماما لأن العقل أداة يمكن استعمالها فى كل نظام اجتماعى ، ويمكن لكل طبقة أن تعتمد عليها ، بشرط وجود مستوى معين من الثقافة • فالنظام الاشتراكى يقوم على التخطيط ، والتخطيط يعتمد على العقل • والتصنيع القائم على الترشيد لا يخص نظاما دون نظام ، فهو موجود فى المجتمع الرأسمالى والمجتمع الاشتراكى على السواء • كما تعتمد البروليتاريا ، أو على الأقل طليعتها ، على العقل من أجل تخطيط الثورة والاعداد لها • **فليس العقل أداة لطبقة بعينها أو لنظام بعينه ، بل أداة يمكن لكل طبقة ولكل نظام استعمالها • والمجتمع الذى يرفضه هو مجتمع الخرافة والوهم الذى يعتمد على الالهام والسحر وقوة الموروث وارهاب السلطة • والحقيقة أن وصف الثورة الفرنسية بأنها ثورة برجوازية ليتم بطريقة ارتدادية لأن مفهوم البروليتاريا لم يكن موجودا بعد ، وان كانت الطبقة العاملة من الفلاحين والعمال موجودة بالفعل كما حدث فى حرب الفلاحين •** وان العقل الذى كان أداة الثورة هو نفس العقل الذى حارب الاقطاع والوهم والخرافة والسلطة لدينية والسياسية ، وهو العقل الذى طالب بالعدالة الاجتماعية •

١٠ – **تبريرية العقل** • وقد قيل عن العقل أنه يبرر كل شىء ، وأنه قادر على ايجاد الحجج والبراهين على صدق أى شىء ، فيمكن مثلا اثبات أن الله واحد بالعقل كما يمكن اثبات أن الله ثلاثة بالعقل ما دام مقياس الصدق العقلى، هو الاتساق وعدم التناقض • وتاريخ الفكر مملوء بالبراهين على صدق شىء وببراهين أخرى على كذب نفس الشىء ، وكل البراهين مقنعة • وتاريخ الفكر الدينى فى العصر الوسيط شاهد على ذلك • كان العقل باستمرار مبررا للايمان حتى فى العصور الحديثة حين استطاع العقل القيام بنفس الدور ، ولكن بمناهج أكثر عقلية ، وأدعى الى القبول والتصديق • ويمكن أن يقال أن الفلسفة الحديثة فى جانبها المثالى ان هى الا تبرير للايمان القديم على مستوى عصر كان فيه العقل بمثابة اله • **والحقيقة أن هذا غير صحيح تماما ففى العقل قوة هائلة على الرفض • فمنذ العصر الوسيط خرجت كل حركات الهرطقة باسم العقل • وفى العصر الحديث رفض التشبيه والتجسيم باسم العقل** • كان العقل أيضا ضد السلطة • وكانت المثالية الترنسندنتالية تحتوى أيضا على قوة رفض كما هو الحال عند فشتة فى « نظرية العلم » ، وكما بين ماركيوز أخيرا فى « العقل والثورة» فان المثالية فى بعض الاحيان تكون نظرية وثورية فى حين أن الوضعية قد تكون مجرد تبرير للوضع القائم ، كما بين أيضا أن السلب عند هيجل فى جوهره رفض(٤) العقل قد يكون تبريرا ولكنه أيضا يكون ثورة •

١١ – **تفاؤل العقل** • وأخيرا ، قيل عن العقل انه يؤدى الى التفاؤل المطلق وأنه ليس فى الامكان أبدع مما كان ، وأن هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة ، وأن كل ما فى هذا العالم خير وحق ، وأن الشر لا وجود له ، وأن الكون كله يخضع لنظام متجانس ولانسجام مسبق harmonie préetablie كما هو معروف عند ليبنتز « وكل شىء خلقناه بقدر » •

وما الموت الا خبر ينشر فى آخر صفحة من الجريدة ولا يقرأه الناس على ما يقول برنشفيج آخر ممثلى التيار العقلى وآخر المتفائلين • وحين يتخلص الفيلسوف من العقل ويكتشف الحياة فانه ينقلب من التفاؤل للتشاؤم كما حدث لشوبنهور حين أراد أن يتخلص من الحياة بالفن وكما حدث لكامو حين أراد أن يتخلص من تناقض الوجود بالانتحار • **والحقيقة أن نزعة التفاؤل ليست نقدا حتى ولو كان العقل مسؤولا عنها ، لأن الحياة تتوقف اذا تخلت عن الامل ، فبالأمل**



هوسرل

تتخلق المقاصد وتتولد الغايات كما هو معروف عند اقبال . وليس كل فيلسوف حياة أو وجود متشائما ، فبرجسون فيلسوف حياة ولكنه متفائل اذ ينتصر الحدس فى النهاية بعد مسار طويل ينتصر فيه على المادة والعقل ، ويظهر فى نداء البطل وفى تضحية المسيح . والتصوف كله وان كان فى ظاهره موقفا متشائما من الحياة الا أنه يتحرك بالامل فى الاتحاد بالله أو بالكون. وجابريل مارسل فيلسوف وجود مثل كامو ، ولكنه يضع ميتافيزيقا للأمل . فان كان العقل يؤدى الى التفاؤل بالفرد ، فان الحياة قد تؤدى الى التشاؤم وقد تؤدى الى التفاؤل .

ثانيا : انتصار العقل .

وما دمنا بصدد الحضارة الغربية فان الحديث عن انتصار العقل اولى من الحديث عن أزمة العقل ، فهى حضارة أثبتت أن كفاح العقل الطويل ضد الخرافة والوهم والارهاب لابد وأن ينتصر فى النهاية . وهذا مما دعا بعض الفلاسفة الى التحول الى العنصرية من فرط اعتزازهم بقدرة الغرب على التنظير rationalization .

كما حدث عند فيبر وياسبرز .

ولكن الحقيقة يجب أن تقال مع هوسرل وبرنشفيج من ان تاريخ الحضارة الاوربية هو تاريخ كفاح للعقل وانتصاره فى النهاية .

لقد بدأ الشعور الاوربى ، منذ بداياته الاولى ، بالاستشهاد فى سبيل العقل فى شخص سقراط ، وفى منهج المناقشة الحرة المفتوحة ، ومطالبة الآخرين باستعمال العقل . فالعقل يرفض تعدد الآلهة ، ويرفض التكسب بالعلم ، ويرفض الجهل لانه رذيلة ، ويتعرف على الذات ، ويكشف عالم الشعور ، ويضع الوجود الانسانى فى الصدارة معلنا بداية عصر التنوير . ويأتى أرسطو فيضع العقل امام الطبيعة ، ويجعل مهمته فى تحويل الظواهر الطبيعية الى علة ومعلول ، فيجد أن الموجودات تتجوهر بالصورة ، ثم يخصص للصورة ، وهى أفضل نتاج للعقل، مبحثا خاصا فى المنطق . وعند الرواقية نجد أن الطبيعة عاقلة ، وأن الحكيم هو الذى يعيش وفقا للعقل أو وفقا للطبيعة .

ومنذ ظهور المسيحية والعقل يكافح ويثبت سلطانه أمام الاشراقيات الجديدة أو التعقيدات التى تبغى لها السلطة أن تكون مسلمات . فطوال العصر الوسيط المتقدم (من القرن الاول حتى السابع) نشأت معظم حركات التحرر داخل الكنيسة باسم العقل ، معلنة أن هناك طريقا غير الطريق الرسمى الذى يغلب عليه الايهام والتواطؤ. فقد أنكر آريوس ألوهية المسيح ، وأثبت له طبيعة واحدة وهى الطبيعة الانسانية باسم العقل ، وأعلن بيلاج ان الحرية الانسانية لا تحتاج الى معونة خارجية من فضل أو نعمة باسم العقل . ولا يعنى العقل هنا العقل النظرى الخالص أو العقل التصورى ، فذاك من وضع الفلسفة الحديثة ، بل يعنى مجرد الفهم ، ورفض التناقض ، والتخلى عن التعقيد ، والنفور من التبعية للسلطة ، والاصرار على اعلان الحق حتى لو تواطأ الجميع على اخفائه وانكاره . ورفضت الاقانيم باسم العقل ، كما رفض السجود للصور والتماثيل ، وهكذا لم يخل عصر من عصور المسيحية الاولى من ثورة على الطريق الرسمى باسم العقل النظرى أو العقل العملى أو العقل الاجتماعى أو العقل السياسى . فالرفض يعنى التعقل والوعى والادراك ، وكلها مظاهر للعقل .

وكما انتشرت المسيحية فى القرون الاولى بعد تمثلها للفلسفة اليونانية وبعد ان قام الآباء المدافعون عن المسيحية بالترويج لها ، معتمدين على الثقافة اليونانية ، ظهر التيار العقلى فى الفكر المسيحى فى العصر الوسيط المتاخر (من القرن الثامن حتى الرابع عشر) بفضل عدة عوامل أو تيارات عقلية وافدة ، مثل اعادة اكتشاف ارسطو ، والتخلى عن افلاطون بعد أن أدى غايته فى صياغة العقائد المسيحية الاولى ، وقيام بويس بشروح على أرسطو ساعدت على تثبيت دعائم التفكير العقلى ، وظهور مفكرين يبحثون فى اللغة والاسماء ، وينقلون الفكر من مستوى الشيء الى مستوى الدلالة ، كما حدث عند دينيز الاريوباجى ، وظهور مفكرين آخرين يقربون بين الفلسفة والدين ، ويعتبرون أن العقل يمكن أن يكون دعامة للايمان، ويحاولون تبرير الايمان بالعقل مثل اريجين . ثم آثر البعض الاستفادة من الجدل أعظم استفادة ، فاقاموا العقائد على الجدل العقلى ، ووحدوا بين العقل والايمان ، ولم يعد فى الايمان شيء يند عن العقل ، ومنذ ذلك الحين شق العقل عصا الطاعة على الايمان ، واصبح التعارض قائما بين الجدل عند العقليين واللاهوت عند الايمانيين ، وعلى رأس هؤلاء كان أنسيلم البيساطى وبيرانجيه التورى. وقد ساعدت ترجمة الفلسفة الاسلامية - التى كانت نموذجا لتعقيل الايمان - ساعدت على تقوية التيار العقلى ، فظهر أنصار ابن رشد اللاتين ، ياخذون بنظريته فى التاويل ، والقول صراحة بقدم العالم ، وانكار حشر الاجساد وعلم الله بالجزئيات ، وأصبحت الفلسفة الاسلامية بالنسبة للفكر المسيحى رمزا للالحاد والكفر يقدم أنصارها الى محاكم التفتيش . وربما لاول مرة فى تاريخ الفكر اليهودى ، تظهر فلسفة عقلية فى القرن الثالث عشر فى أسبانيا ، تبلغ ذروتها عند موسى بن ميمون ، وهو ما يطلق عليه اليهود اسم العصر الذهبى للفكر اليهودى ، كل ذلك كان مظاهر

انتصار العقل ضد الخرافة والعقيدة والتسليم المسبق والسلطة .

واذا كانت حركات الاصلاح الدينى قد تمت باسم الايمان ، ورفضت السلطة والتوسط باسم الحرية ، وتخلت عن الكهنوت من أجل دعوة الحياة ، وترجمت الكتب المقدسة الى اللغات الوطنية باسم القومية ، فان حرية التفسير للكتاب المقدس قد فرضت نفسها باسم العقل . واذا كان الاتجاه الانسانى قد ظهر أيضا باسم الحرية والانسان والعدالة الاجتماعية ، فان العقل كان جوهر الانسان الذى به يستطيع ادراك موقفه فى العالم . وفى نفس الوقت ظهرت حركة رفض للقديم تقوم على نقد الموروث ، واعتبار أن كل ما قاله القدماء وهم يحتاج الى تمحيص ، فهاجم بتروس راموس ومونتنى العقائد القديمة اعتمادا على العقل ، كما قام عديد من الفلاسفة بالدعوة للجديد ومعارضة كل الموروث الدينى أو الفلسفى او العلمى ، وعلى رأس هؤلاء جيوردانو برونو أكبر ممثل لروح عصر النهضة . وفى هذا العصر أيضا نشأ العلم ، بعد أن رفض الشعور الاوربى المسلمات السابقة والعقائد الموروثة ، فأصبح الواقع عاريا من كل فكر ، وخاليا من كل نظرية . نشأ العلم من أجل اعطاء أساس نظرى جديد لفهم الواقع ، وفى هذه المرة ، خرجت النظرية مستمدة من الواقع نفسه ، ومصدقا عليها بالتجربة . ومن ناحية أخرى ، تحولت الطبيعة الى رياضة على يد جاليليو ، وهو أروع تنظير بدأت به العصور الحديثة على ما يصف هوسرل وما سماه Mathematizierung der Natur *

وأصبحت الطبيعة موضوعا لعلم نظرى ضد عالم الاشباح والاوهام ، والقوى والعلل البعيدة ، والاسباب المجهولة ، والشخصيات الخفية التى تحدث الظواهر الطبيعية .

وما أن حل القرن السابع عشر حتى أصبح العقل الها ، وأعطيت له كل صفات الله من الاطلاقية والشمول واليقين والصدق والاتساق . فقام برفض كل الموروث ، ولم يقبل شيئا على أنه حق ما لم يثبت أنه كذلك ، وضاعت سلطة القديم ، لا لانه قديم ، بل لانه متبوع بلا نقد أو تمحيص ، ووضع الوضوح والتميز كمقياسين للصدق ، أصبح العقل «أعدل الاشياء قسمة بين الناس» ونورا فطريا يقود الى الصواب ، دون الاستعانة بوحى او بسلطة أو بمفكر عظيم سابق . كان عمل العقل ضد الخرافة والوهم اللذين يغلفان الواقع ، ويمنعان من وصول العقل اليه ، ففى اللاهوت ، تم القضاء على آخر ما تبقى من التشبيه والتجسيم ، واستطاع العقل بمفرده التوصل الى التوحيد العقلى الخالص ، كما حدث عند المعتزلة من قبل ، من تصور الله على أنه ذات خالصة لها صفات مطلقة ، ولا تشارك الانسان فى شىء . أصبح العقل أساس الوحى ، ووضع الدين فى حدود العقل وحده كما فعل كانط ، فضاعت الخصوصية particularisme التى كانت تقترب فى كثير من الاحيان من الغرور والعنصرية ، وحل محلها الشمول universalisme وبدل أن كانت لدينا أديان خاصة ، أصبح لدينا دين واحد شامل وهو دين العقل . وفى الطبيعة ، أمكن تحويل العالم الى مفاهيم رياضية مثل الحركة والامتداد ، كما أمكن تحويل الهندسة الى جبر ، والسطوح والاحجام الى رموز ، على ما هو معروف فى الهندسة التحليلية التى تعد أعظم انجازات العقل فى القرن السابع عشر . وفى مجال الانسان ، أصبحت للذات أولوية مطلقة على العالم على ما هو معروف من واقعة الكوجيتو . فالانسان هو الفكر الخالص وليس مجرد حيوان ناطق ، بل هو الناطق الخالص ، مرادف للوجود ، كما أمكن السيادة على الانفعالات بالعقل ، وجعل العقل هو المنظم لنشاط الانفعالات والمسيطر عليها . ووضعت الاخلاق العقلية ، وأصبحت الاخلاق ثمرة للميتافيزيقا .

وفى القرن الثامن عشر خرج سلطان العقل من ميدان الفكر والعلم ، والانسان العاقل الى ميدان الطبيعة العامة والمجتمع العريض . وكان سبينوزا هو فاتحة عصر التنوير فى الفكر اليهودى ، فهو الذى أخرج العقل من نطاقه الضيق ، وطبقه فى السياسة والتاريخ والاجتماع ، ولذلك كان رائدا لرواد التنوير فى القرن الثامن عشر حين أصبح عملية اجتماعية ، أو دورا حضاريا يقوم به المفكرون من أجل القضاء على الوهم والخرافة ، لا فى العلم فقط ، ولكن أيضا فى الحياة اليومية . كان دور التنوير هو اقامة الحياة فى كل أنشطتها على العقل (٦) . فأصبح الدين خاضعا للعقل وليس فقط فى حدود العقل ، لذلك استطاع العقل القضاء على كل بقايا السلطة والخرافة والعقائد الموروثة والتعصب طبقا لصحية فولتير « أسحقوا الملعون بالاقدام Ecraser l'Enfance *

والملعون هو كل من يمثل الخرافة والجهل والوهم والارهاب والتسلط والوصاية والنفاق والكذب والتضليل . وبعد ان استنار العقل ، سرعان ما اكتشف الطبيعة المادية ، لم تعد الطبيعة مجرد دليل على الخالق كما كانت فى العصر الوسيط ، بل أصبحت كونا له نظامه الذاتى المستقل ، ولم تعد روحا تسبح باسم الروح الاعظم ، بل أصبحت مادة تدرك بالحواس . أصبح الانسان بريئا من كل خطيئة ، ومسئولا عن ذاته ، ينظم علاقاته بالاخرين عقد اجتماعى ، كما انتشرت أفكار الحق الطبيعى والعدالة الاجتماعية واستطاع القرن التاسع عشر جنى ثمار انتصار العقل فى القرون الماضية ، فتوالت الاكتشافات العلمية بعد أن تم وضع العقل فى مقابل المادة ، وأمكن السيطرة على الطبيعة ككل وعلى ظواهرها الجزئية . تقدمت الابحاث

فى العلوم الطبيعية ، واثبت العقل جدارته فى تحليله للمادة ، والسيطرة عليها ، والتنبؤ بمسارها . كما امكن تطبيق هذه الابحاث بصورة رشيدة ، فنشأت حركة التصنيع التى تقوم على تنظير الجهد فى الآلة . ولما تحولت كل افكار عصر التنوير الى علوم ، اصبح نقد العقائد والنصوص علما لنقد الكتب المقدسة ، فتحول ما ظنه القدماء عقائد موحى بها أو نصوصا مقدسة الى موضوعات لعلم تاريخ الاديان المقارن ، وامكن تتبع نشأة النص وتطوره فى خط مواز لنشأة العقيدة وتطورها . وقامت فلسفات التاريخ على مفهوم التقدم الذى وضعه القرن الثامن عشر ، ووضح فعل التاريخ فى اكمال الحقيقة بعد كشفها وتطورها . وانتشرت الافكار الاجتماعية ، وقامت الثورات محققة مثل العدالة وحقوق الطبقات الكادحة ، فكان للعقل العملى الاولوية على العقل النظرى ، وكانت قضية التغيير سابقة على قضية الفهم .

وفى القرن العشرين الذى ظهر فيه ما اصطلح على تسميته بانه ازمة العقل ، توالت انتصارات العقل ولم تخب الاتجاهات العقلية ، ففى أواخر القرن الماضي بعد ان توالت الشروح والتفسيرات حول كانط ، وبعد أن تكاثرت عليه التفسيرات الحسية والتجريبية والوضعية ، ظهر الكانطيون الجدد من أجل احياء كانط من جديد بالعود الى افلاطون ، واعادة تفسير افلاطون على أساس كانطى . فكتب ناتورب « نظرية المثل عند افلاطون » ، كما كتب كاسيرر « فلسفة الصور الرمزية » ، وكتب كوهين « نظرية كانط فى التجربة » وفى فرنسا وضع رينوفييه أسس الكانطية الجديدة . كما حاول هارتمان وضع نظرية فى المعرفة تقوم على تصنيف المقولات واعادة بنائها . ومن هذه البيئة خرجت الفينومينولوجيا لحل المشكلة الكانطيةعلى أساس جديد ، وجعلت الشعور تيارا حيا من التجارب بعد أن كان بوتقة للمقولات الفارغة ، واصبح الشعور واضعا بافعاله للموضوعات يقوم بملء المقاصد ، ويتجه نحو العالم ، بعد أن كان سلبيا محضا عليه استقبال المدكات الحسية من خلال الحواس . فالفينومينولوجيا ليست تيارا معاديا للعقل ، كما يبدو ذلك فى بعض الاحيان عند برجسون ، بل يقوم العقل فيها بتحليل التجارب الحية ، وتحويل الواقع الى مثال وتتبع تطور الشعور الاوربى ، وترى فيه كفاحا للعقل وانتصارا له ضد الاتجاهات المادية والصورية فى آن واحد . واذا كانت الفينومينولوجيا اساسا منهجا فى الايضاح Klärung فان الايضاح هو أحد جوانب التنوير Aufklärung ولكنه تنوير فى الشعور ، وابعاد الغموض عن رؤياه لموضوعاته (٨) . وقد كانت الحقيقة عند هوسرل ممثلة فى نظرية المثل ، وفى نقطة ارشميدس ، وهندسة اقليدس ، اى فى نظريات العقل الخالصة . ومن ناحية اخرى ظهر تيار مثالى عقلى آخر ، يحيى المثالية العقلية القديمة منذ ديكارت ، ويرى فيها موطنا لظهور الوعى ، ولتقدم الروح . فكان هاملان يدعو لذلك التيار ، ويجعل محور محاضراته عنه ، وكان العالم لديه مازال تمثلا كما هو معروف عنه فى كتابه « محاولة فى العناصر الاساسية للتمثل » (٩) . أما برنشفيج فهو الذى وصف تقدم الوعى فى الفلسفة الغربية على أنه تقدم عقلى ، وارخ للمثالية الغربية ، واعتبرها الممثل الوحيد للنزعة الانسانية فى الغرب ، فالعالم لديه هو المثال ، لذلك كان فيثاغورس نموذج الفيلسوف ، وان عظمة مصر ، على ما يقول ، ليست فى مصر بل فى علم الآثار المصرية Egyptologie وكان هذا التيار المثالى الذى استمر عند لالاند وجوبيه وجيرو والكييه أحد مظاهر كفاح العقل ضد الاتجاهات المادية وريثة القرن التاسع عشر وتطبيقاتها فى العلوم الانسانية خاصة فى علم النفس . كما استمر التيارالعقلى ايضا عند باشلار ابتداء من فلسفة العلم ، فالنشاط الانسانى لديه فى جوهره نشاط عقلى تطبيقى ، واستمر هذا التيار فى فلسفة العلوم وفى الرياضة والمنطق ، كما وضح فى العلوم الرياضية المنطقية الجديدة كالمنطق الرياضى والمنطق الرمزى . وان الفلسفة التحليلية نفسها التى تمثل احد تيارات الفكر المعاصر لهى اساسا نظرية فى عمل العقل وفى وظيفة مفاهيمه . بل انه فى قلب ما يسمى بازمة العقل فى القرن العشرين ، ظهرت الاتجاهات الصورية فى العلوم الانسانية التى تدعو الى تطبيق مناهج العلوم الرياضية ، وآخر مكتشفاتها كنظرية المجموعات ، فى العلوم الانسانية ، محققة بذلك عودا الى النموذج الرياضى القديم فى القرن السابع عشر . فظهرت الاتجاهات الصورية فى المنطق واللغة وعلوم النفس والاجتماع والاقتصاد . كما ظهرت البنائية تحاول تحويل الوقائع الى أبنية خالصة ، وهى أبنية عقلية ، وتحقق نوعا من العود الى كانط . كما ظهرت الاتجاهات الصورية فى الفن بعد أن تشبع بالرمانسية والمضمون ، وأراد العود الى الشكل كما كان فى العصر الكلاسيكى ، فنشأ الفن التجريدى فى السينما والمسرح والرسم والتصوير والموسيقى . بل ان الواقعية الاشتراكية نفسها أصبحت مهددة بالاتجاهات الصورية والتجريدية من اجل واقعية بلاضفاف ، أو لجعل الرمز أكثر تعبيرا عن الواقع من الواقعية المباشرة ، بل اننا نجد ايضا فى قلب الفلسفات الوجودية تحليلا عقليا خالصا حتى أنه ليصعب علينا التفرقة بين تحليلات بسكال فى « الخاطرات » وتحليلات سارتر فى « الوجود والعدم » ، أو بين تحليل انجلز لجدل الطبيعة ووصف سارتر للعمل الشامل فى التاريخ فى «نقد العقل الجدلى» .

ثالثا : البحث عن طريق ثالث

ليس ما اصطلح على أنه أزمة العقل وليد العصر الحديث أو هذا العصر ،فقد كان ذلك موجودا بهذا المعنى فى كل عصر ، وكانت هناك تيارات مستمرة معارضة للعقل أو على الاقل تبين

حدوده ، وتؤمن بأن وسيلة المعرفة هى نور آخر وراء العقل يدرك موضوعات خارج الطبيعة • ففى الحضارة اليونانية التى عرف عنها أنها حضارة العقل ، كانت هناك الاساطير التى لا تسير حوادثها وفقا لقوانين العقل ، والتى لا يتبع أبطالها طريق العقل • وكانت هناك النحل الروحية الخالصة ، مثل نحلة أورفيوس ، أو آثار من الديانات الشرقية القديمة•وكان أفلاطون يكمل بناءه العقلي بالاساطير ، على ما هو معروف فى محاوره طيماوس فى تفسير نشأة العالم ، أو فى محاورة الجمهورية فى أسطورة الكهف • وظل هذا التيار الافلاطونى فى العصر الوسيط المتقدم فى مدرسة الاسكندرية ، وظهر أوضح ما يكون فى التيارات الغنوصية التى ملأت القرون الثلاثة الاولى ، سواء ما بقى منها داخل الكنيسة مثل أوغسطين أو ما خرج عنها مثل فلانسان وبلتزار ، واستمر هذا التيار الاشراقى فى العصر الوسيط المتأخر حتى فى الوقت الذى ساد فيه العقل بسيادة الفلسفة الارسطية التى حلت محل الافلاطونية ، وظهر فى التصوف فى مدرسة شارتر وعند القديس برنار والقديس بونافنيتر وريتشار سان فيكتور والمعلم ريكهارت • بل ان حركات الاصلاح الدينى قد قامت باسم الايمان وليس باسم العقل ، فقد كان لوثر أوغسطينا ، وكان الايمان لديه كافيا بذاته لا يحتاج الى برهنة عقلية لأنه يتم فى اللحظة التى يكشف الله فيها عن نفسه كما لا يحتاج الى أعمال فى صورة طقوس أو شعائر • وفى نفس العصر ظهرت داخل النهضة حركات لاعقلية يمثلها التصوف الأفلاطونى كما هو الحال عند نيقولا الكوزى ويعقوب بوهيمة والتصوف المسيحى التقليدى كما هو الحال عند القديسة تريزا والقديس يوحنا الصليبى والقديس فرنسوا •• فما يبدو على أنه وليد العصر الحديث هو فى الحقيقة تيار مستمر لم ينقطع منذ بداية الشعور الأوربى لأنه يمثل جانبا من جوانب الحياة ، يظهر أو يخبو ، تبعا لظروف العصر ومتطلباته الدينية • حتى فى القرن السابع عشر الذى كان فيه العقل الها كان هناك بسكال يؤكد أن للقلب دواعى لا يفهمها العقل بالرغم من عقلانيته الحادة واكتشافاته الرياضية والطبيعية • ولم يخب هذا التيار بالفعل الا فى القرن الثامن عشر فى فلسفة التنوير التى كانت مهمتها أساسا القضاء على بقايا الخرافة والوهم وتحقيق وحدة الشعور الأوربى فى العقل الذى يسيطر على جميع نواحى الحياة أو فى الانسان ، أو فى المواطن ، أو فى الطبيعة • ليس العصر الحديث اذن أو هذا العصر بالذات مسؤولا عن أزمة العقل ، وليست أزمة العقل طابعا مميزا للعصر الحديث لأن التصوف والاشراقيات كانت مزاحمة له ، ولذلك دلالته على درجة التقدم الذى يبلغه كل عصر والذى تصل اليه كل حضارة •

ولكن ارتبطت ما اصطلح على تسميته بأنه أزمة العقل بالعصر الحديث حتى أصبحت عنوانا له ، ودليلا عليه ، **والحقيقة أن أزمة العقل فى العصر الحديث تعنى البحث عن طريق ثالث بين الاتجاه العقلى الذى تمثله الفلسفات المثالية الذاتية والاتجاه التجريبى الذى تمثله الاتجاهات المادية والعلمية والموضوعية ، وحيرة علوم الانسان أو علوم الحياة بين هذين التيارين ، فمرة تكون عقلية رياضية فيضيع عالم الحياة ، ومرة تكون تجريبية مادية فيتحول الوجود الانسانى الى موضوع ، وظلت هذه الحيرة طوال العصر الحديث ، واشتدت فى الفلسفة المعاصرة** • وظهر عديد من التيارات يدعى كل منها أنه يمثل الطريق الثالث • وأهم هذه التيارات التى اصطلح على تسميتها بأنها تيارات لاعقلانية تعبر عن أزمة العقل هى التيارات الآتية : (١٠)

١ ـ معركة كيركجارد هيجل :

ثار كيركجارد على خطأين أساسيين : العقل الجدلى والعقل الموضوعى • أو أن شئنا رفض أن يدخل الوجود الانسانى تحت مقولتين : المذهبية والموضوعية • والحقيقة أن ثورة كيركجارد كانت على شكل من أشكال العقل ، وهو العقل الجدلى عقل التصورات ، العقل الشامل ، العقل المتوسط لأن الحياة لديه لا توضع فى تصورات ، فالوجود مجموعة من الانفعالات • برفض كيركجارد العقل الموحد بين الداخل والخارج أو بين العقلى والواقعى أو بين طرفى النقيض فى الجدل ، ويريد الابقاء على التعارض بين الداخل والخارج وعلى التضاد بين طرفى النقيض ، وعلى الفصم بين العقل والواقع • فاذا كان الجدل عند هيجل يقوم على التوسط فان الوجود عند كيركجارد يقوم على الاتصال المباشر بأحد الطرفين المتصارعين الذى لا يمكن الانتقال من أحدهما الى الآخر الا بالقفزة Saut أو الطفرة ، فالحياة قائمة على الانفصال وليس على الاتصال • وهناك اختيار أساسى بين بديلين « اما ••• واما » أو بلغة هاملت «يكون أو لا يكون» • فلا مكان فى الوجود للحلول الوسط • «فالشنق أفضل من الزواج الفاشل» •

كلما كان الوجود متناقضا كان حقيقيا ، فالحقيقة تناقض أو لا معقول • وهذا هو البرهان الوحيد على حقيقة المسيحية ان كان هناك برهان • الله يصبح انسانا ، الله الحي يموت ويصلب ، الخلود يتحول الى زمان ! فالحقيقة هي التناقض ، والتناقض ليس هو التناقض المنطقي بل هو الفضيحة والعار • واذا كان الجدل عملية تاريخية شاملة Processus historio-mondial فان الوجود لا ينكشف الا في الفرد الأوحد وفي اللحظة • ومن ناحية أخرى يرفض كيركجارد وضع الوجود في قالب الموضوعية العلمية التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر • فالوجود ذاتية خالصة يند عن الموضوعية • وكذلك المسيحية ذاتية خالصة ولا يمكن للتاريخ أو للعصور أو للكتب المقدسة أو للعقل الموضوعي أن يبرهن على صدقها • الوجود اذن طريق ثالث بين العقل والموضوعية ، بل ان العقل والموضوعية معا طرفان للوجود • صحيح أن كيركجارد لا يذكر الطريق الثالث صراحة كما يذكره برجسون أو هوسرل أو رافيسون أو وليم جيمس أودلتاى ، ولكنه بوجوده وتجاربه الشخصية أراد أن يضعه لاول مرة عن وعى ، وان لم يحوله الى طريق معرفي • أزمة العقل اذن بهذا المعنى هي أزمة الوجود الذي يند عن العقل • ليس العقل هو الاساس والوجود هو الفرع ، بل الوجود هو الاصل والعقل ما هو الا أحد مظاهره •

٢ ــ الحركة الرومانسية :

تمثل الحركة الرومانسية تيارا لاعقليا آخر استمر حتى أوائل هذا القرن ، وهي حركة أدبية أولا قبل أن تكون تيارا فلسفيا ، نشأت في أوساط النقد الأدبي خاصة على يد شليجل (فردريك أوغسطس ، كارولين) وترفض اخضاع الاعمال الأدبية لقواعد مسبقة ، وتجعل مقياس الصدق في الفن الانطلاق والخلق التلقائي والابداع الفردي والخيال ، وتضع العاطفة أو الانفعال في مقابل العقل أو التصور • وقد أخذ لسنج من الاندفاع والعاصفة Sturm und Drang عنوانا لها • فاذا كان عصر التنوير قد استطاع فهم كل الشيء فان الحركة الرومانسية عادت لتدعو الى السر الكامن في الطبيعة ، وتحاول حل لغز الحياة بالابقاء عليه • فوجدت في الانسان رغبة نحو اللامتناهي الذي لا يمكن ادراكه أو الوصول اليه الا بالاتحاد الروحي بالطبيعة • لذلك انتهت معظم الحركات الرومانسية الى نوع من وحدة الوجود ، كما ظهرت عند جوته خاصة • ويعتبر فشته وشلنج وأيضا هيجل هم الفلاسفة الذين عبروا عن هذه الحركة الادبية في الفكر ، فاعلى شلنج من شأن الحدس ، كما اقام شليرماخر الدين على أساس عاطفي محض ، وأراد جاكوبي اقامة الأخلاق على أساس عاطفي كذلك • ودعا هامان الى الوجود الانفعالي ، كما فعل كيركجارد • ظهرت الرومانسية أيضا كحركة اجتماعية عند الاشتراكيين الطوباويين وعند الثوريين العاطفيين أمثال لامنيه • والحقيقة أن الرومانسية تعبر أيضا عن الرغبة في البحث عن طريق ثالث بين العقل التصوري والحسية الفجة • فرفضت قوالب الفن الجامدة في الكلاسيكية السابقة عليها ، كما رفضت الفن الحسي المباشر على ما وضح في الموسيقى الايطالية وفي الصالونات ، ولذلك يعتبر هيجل أفضل معبر في الفكر عن هذا الطريق الثالث برفضه في «علم الجمال» هذين الخطأين في الفن كما رفضهما في الفلسفة والدين من قبل • ولما كان الفن بطبيعته يعبر عن الوجود الانساني أو عن الحياة أو عن الواقع ، أي أنه لما كان بطبيعته فن مضمون وليس فن شكل ، كان من الطبيعي أن يثور ضد الاشكال المفروضة عليه والقواعد العقلية الثابتة •

٣ ــ فلسفة تصورات العالم Weltan-schauung

عرف كانط العقل النظرى والعقل العملي ولكنه لم يعرف العقل التاريخي • صحيح أن هيجل وصف المسار العقلي للتاريخ ، ولكنه لم يجعله صراحة بعدا للشعور ، ولم يجعل الشعور بعدا للتاريخ • أخذ دلتاى فكرة هيجل عن روح العصر ، وجعلها تصورا للشعور ، وتتبع تاريخ الفلسفة ، وبين أن كل مذهب فلسفي ظهر في عصر ما يبين التصور الفلسفي للعالم لهذا العصر ، ومن ثم كان دلتاى أيضا من مؤسسى علم اجتماع المعرفة • فالفلسفة أساسا تعبير عن الحياة ، والحياة تعبير عن اللاعقلي الذي يظهر مرة في الدين ومرة أخرى في الفن ، ومرة ثالثة في الفلسفة • وقد تعبر الفلسفة عن نظرة مثالية ذاتية ، كما هو الحال في الفلسفات المثالية الترنستنالية ، أو تعبر عن تصور مثالي موضوعي كما هو الحال في المثالية المطلقة ، أو عن تصور طبيعي كما هو الحال عند الطبيعيين القدماء أو المحدثين • والحقيقة أن دلتاى كان يبحث أيضا عن الطريق الثالث ، وهو ما سماه «علم الروح» الذي يمكن فيه اعادة بناء العلوم الانسانية خاصة علم النفس وعلم الأخلاق والفلسفة والتفسير والتربية والدين والجمال ، وكلها تعبر عن مستويات مختلفة لعالم الروح ، وهو عالم متوسط بين عالم

العقل القديم وبين عالم الطبيعة • وقد حاول دريش نفس الشيء ولكنه اتخذ الكائن الحى على المستوى البيولوجى نموذجا له كما بين فى فلسفة الكائن العضوى Philosophie de l'organisme وهو التيار الذى استمر حتى هذا القرن عند برنتانو وجولد شتين وهوسرل وريكرت •

٤ ـ فلسفة الحياة :

وتمثل تيارا مشابها لفلسفة تصورات العالم، ولكنها أقل ايغالا فى الفلسفة والميتافيزيقا والعلوم الانسانية والتاريخ وأقرب الى الكائن الحى والتجربة الشخصية الخام • وقد ارتبطت بعلم النفس والبيولوجيا معا • فاقام مين دى بيران الكوجيتو على الجهد والمقاومة وليس على الفكر ، وأصبح لدينا الكوجيتو البيرانى فى مقابل الكوجيتو الديكارتى ، الأول يمثل العنصر اللاعقلى فى مقابل الثانى الذى يمثل العنصر العقلى الخالص • ولكن ظهرت فلسفة الحياة أوضح ما تكون عند جويو وفوييه ، فالحياة اندفاعة حيوية عند جويو ترفض القانون، والأخلاق لديه قائمة على اندفاعة الحياة وليس على الالزام أو الجزاء ، والفن هو المعبر عن الحياة دون أن يخضع لقواعد مسبقة • أما فوييه فالحياة لديه مجموعة من الأفكار ، ـ القوى Idées-Forces وهى الأفكار المحركة للتاريخ كالبواعث النفسية • ثم استطاع رافيسون وبرجسون تحويل هذا التيار الى اتجاه فلسفى دقيق، وأقام كل منهما الميتافيزيقا على التجربة الحسية ، وطبق رافيسون ذلك على «العادة» ولكن برجسون هو الذى أقام الميتافيزيقا على التجربة ، فظهرت الحياة على أنها طاقة حيوية ، واندفاعة للحياة ، وتطور خالق ، كبديل لمقولات العقل التقليدية ، ولكن هذا الاتجاه الحدسى الذى يعتبر أهم رافد تقريبا فى التيار اللاعقلى فى العصر الحديث لا يعبر عن أزمة العقل بقدر ما يعبر عن البحث عن طريق ثالث لعلوم الحياة • فقد رأى برجسون أن كل الظواهر النفسية لا يمكن أن تدرس بمنهج عقلى ، كما هو الحال فى علم النفس العقلى ابتداء من كانط وفولف، كما أنها لا يمكن أن تدرس بمنهج تجريبى ، كما هو الحال فى علم النفس الفزيولوجى ابتداء من كونديلاك وفشنر وشاركوه ، فلجأ الى الحدس اتباعا للنظرة العلمية التى تفرض ايجاد منهج من نفس طبيعة الظاهرة المدروسة •

وتوالت فلسفات الحياة عند شوبنهور وخاصة عند نيتشة الذى يعد حلقة اتصال بين فلاسفة الحياة وفلاسفة الوجود • خرج شوبنهور من الشىء فى ذاته الذى تركه كانط سرا لا يدرك الا بالايمان الخالص ، وجعله شوبنهور ارادة الحياة ، وهى ارادة لاعقلية عمياء ، ترفض كل قوانين الطبيعة والمجتمع ، وتند عن كل معرفة علمية • والارادة تغنى عن تقدم التاريخ • وجاء نيتشة وأعلن أيضا عن ارادة الحياة على أنها ارادة للقوة وشفعها بالانسان الأسمى ، وقدم العود الأبدى كبديل للتقدم • وكلا الفلسفتين تدخل أيضا فى البحث عن طريق لعلوم الحياة وجدته فى النزعة الارادية volontarisme التى تجعل الارادة فى مقابل العقل سابقة عليه أو نافية له •

٥ ـ البرجماتية :

اعتبرت البرجماتية الأثر العملى مقياس الصدق، وأن الافكار ان هى الا أدوات للتأثير على الطبيعة وللحصول على المنفعة • فأرجع شيلر وبيرس صدق النظرية الى نتائجها العملية ، وجعل شيلر الحقيقة من خلق الفرد ، وأرجع المعارف الانسانية الى الذات • والواقع تجربة محضة ، والفكر خاضع لارادة الانسان ويتشكل طبقا لها ، نقد شيلر المنطق الصورى ، وأراد وضع منطق للتطبيق أو للاستعمال • أما وليم جيمس فقد عارض أيضا الاتجاهات المادية والميتافيزيقية فى آن واحد ، وأبرز اللامعقول ، وجعل العقل تيارا شعوريا محضا ، كما جعل العالم تجربة خالصة ، وما المادية



دلتاى

أو المثالية الا جانبان من التجربة • ويتمثل اللاعقلى فى الاعتقاد وفى ارادة الاعتقاد بصرف النظر عن امكانية البرهنة عليه • أما جون ديوى فجعل الأفكار أيضا مجرد أدوات للعمل ، وعارض الاتجاهات المادية والمثالية فى آن واحد ، وعكف على الذات ، وربط بين الذاتية واللاأدرية • تمثل البرجماتية اذن محاولة للبحث عن طريق ثالث بين العقل والمادة ، فوجدته فى التراث مرة ، وفى التجربة مرة أخرى ، وفى الارادة مرة ثالثة ، وكلها تعبيرات مختلفة عن الحياة •

٦ ـ الفرويدية :

على الرغم من أن الفرويدية أساسا تيار فى علم النفس ، الا أنه تجاوز حدوده ، وأصبح منهجا عاما يطبق فى التاريخ والحضارة ، تدرس به الظواهر الاجتماعية ، وتقام عليه الفلسفات المعاصرة ، كما رأينا أخيرا عند ماركيوز فى محاولته الربط بين ماركس وفرويد (١٢) ، ولكن فرويد فى الحقيقة كان أيضا يبحث عن طريق ثالث بين العلوم العقلية والاتجاه المادى ، فهو يرفض علم النفس العقلى التقليدى ، كما يرفض المادية الفجة التى تجعل من الظواهر النفسية مجرد انعكاسات فزيولوجية ، فالظواهر النفسية ليست ظواهر موضوعية يمكن دراستها بمناهج العلم الطبيعى ، بل هى ظواهر نفسية، أو انشئنا ظواهر شعورية أو لاشعورية• والذى يحرك الذات هى عوامل لاشعورية خالصة تتصارع مع الواقع • وقد طبق الفروديون الجدد مثل هورناى وكاردينر والكسندر وفروم منهج التحليل النفسى على الحضارة والحياة الانسانية بوجه عام وبينوا العوامل اللاشعورية التى تحركها وعلى رأسها الغريزة الجنسية •

٧ ـ الوجودية :

وبالرغم مما يتضمن هذه الصفة من فلسفات عديدة للوجود الا أنها تدل أيضا على قاسم مشترك بينها ، وهو الوجود الذى يند عن العقل النظرى المجرد وعن الطبيعة المادية التجريدية فى آن واحد• فاذا كان جانب رئيسى من فلسفات الوجود قد خرج من المنهج الفينومينولوجى ، فان هذه الفلسفات ترفض تغليف الوجود اما بالعقل أو تحت الموضوعية العلمية • فنجد مثلا أن سارتر فى أول دراسة فلسفية له بعنوان «تعالى الأنا موجود»(١٣) يرفض الذات أو الأنا أو الكوجيتو الذى افترضه المثاليون والذى يحولون فيه الوجود الانسانى الى مجرد ملكة أو آلة للمعرفة ، ويستبدل بالذات Moi الأنا موجود Ego وهو الوجود الانسانى المتحقق فى موقف ، والذى يتعالى على الطبيعة ، والذى لاتسرى عليه قوانينها • كما نجد أن سارتر قد فعل نفس الشيء فى دراسته للخيال وللانفعالات (١٤) حين رفض كل النظريات العقلية فى الخيال وفى الانفعالات عند ديكارت وليبنتز ، كما رفض كل النظريات الفزيولوجية عند فشنر وانصار علم النفس الفزيولوجى ، وجعل الخيال أحد عوالم الشعور ، والانفعال موقفا انسانيا يتحدد فيه سلوك الانسان• وقد طبق ميرلوبونتى كذلك المنهج الفينومينولوجى فى ظاهرة الادراك الحسى وفى ظاهرة السلوك ، ورفض كل النظريات العقلية والتجريبية ، وجعل الادراك احدى ظواهر البدن ، والبدن موجود فى العالم ، ويعيش مع الآخرين ، أى أن الوجود فى العالم أصبح هو الطريق الثالث بين العقل والطبيعة • وكذلك يقوم تحليل هيدجر للوجود الانسانى على رفض الثنائية الأفلاطونية التى تقسم العالم الى مثال عقلى وواقع حسى ، كما يحول الطبيعة الى شعر ، وبذلك يختار طريقا ثالثا وهو الوجود الانسانى بين العقل والطبيعة أو الشعر بين الفلسفة والعلم • وقد خرجت باقى فلسفات الوجود تحاول أيضا ايجاد بعد ثالث للوجود بعيدا عن الفزيولوجيا والعلوم التجريبية ، كما حدث لياسبرز عندما بدأ فلسفة الوجود ابتداء من دوسيهات المرضى النفسيين ، وكما حدث لجابريل مارسل فى مقاله الأول عن «الوجود والموضوعية» مستلا الوجود خارج الموضوعية العلمية • وتمثل جميع الفلسفات المعاصرة تقريبا هذا الطريق الثالث تريد الابتعاد بالوجود عن العلم بعد أن انحسر التيار العقلى لأنه كان أطول عمرا من الموضوعية العلمية • فنجد أن بلوندل يجعل الوجود مرادفا للفعل دون العقل ، كما أن مونييه يجعله مرادفا للشخص دون الفكر •

وقد تابع اللاهوت أيضا ما حدث فى الفلسفة لأن اللاهوت بطبيعته لا يفعل أكثر من تعليقه للايمان على ثقافات كل عصر ، فحاول كارل بارت اقامة لاهوت على أساس من فلسفة كيركجارد ، كما حاول بونهوفر اقامة لاهوت آخر بتحليل تجربة المعاناة والألم ، وكذلك قام ندونسل بتحليل الحياة الروحية على أنها تبادل شعورى بين الفرد والآخر réciprocitédes consciences وما زالت المحاولات تترى فى الفكر المعاصر ، كلها تحاول وضع طريق ثالث وهو طريق الوجود الانسانى •

رابعا : أزمة العقل أم أزمة العصر ؟

يتضح من كل ما سبق أن ما اصطلح عليه بأنه أزمة العقل هو فى حقيقة الأمر بحث عن طريق ثالث للانسان وللعلوم الانسانية بين العقل والطبيعة منذ أواخر القرن الثامن عشر حتى اليوم وأن اكتشاف اللامعقول الذى لا يعنى بالضرورة أنه مضاد للعقل ، بل لا يعنى أكثر من كونه أحد جوانب الحياة ، ومظهرا من مظاهر الوجود الانسانى يحتاج الى نظرية أشمل من التنظيم العقلى التقليدى كما يحدث فى تاريخ العلم عندما تند احدى الظواهر الطبيعية عن النسق العلمى الموجود ، فيأتى نسق آخر أوسع وأشمل من أجل احتواء الواقع الجديد ٠

ولكن هذا الجانب اللاعقلى تحول الى أزمة للعقل فى القرن العشرين ، وتردد لفظ اللامعقول على ألسنة الفلاسفة والأدباء والفنانين ، فهل اللامعقول يعبر عن أزمة العقل أم أزمة العصر ؟ ٠ الحقيقة أن الظروف التى مر بها الشعور الأوروبى والتى ساعدت على نشأته وتطوره واكتماله هى عنصر أساسى فى تكوينه (١٥) ، وهى التى حولت البحث عن طريق ثالث الى أزمة حقيقية للعقل مع أن هذه الأزمة وليدة العصر نفسه ، والأحداث التى عاشتها أوربا فى القرن العشرين ، والتى كانت السبب الرئيسى فيما يسمى بأزمة الوعى الأوربى ، أو أزمة الضمير الأوربى ، والتى توحى بأن هذه الازمة مرة معرفية ومرة خلقية ومرة اجتماعية ومرة سياسية ٠٠ الخ ٠ ونجمل هذه الأسباب فيما يلى :

١ ــ ظهرت أزمة العقل بصورتها الحالية بعد أن تشبعت الحضارة الأوربية بالعقل ، فلا يتحول شىء الى أزمة الا بعد أن يوجد ٠ وأزمة العقل فى الحضارة الأوربية أزمة لطول وجود العقل وكفاحه على مدى خمسة قرون منذ عصر النهضة حتى الآن ، وقد تكون أزمة العقل فى حضارات أخرى ناتجة عن عدم وجوده أصلا ، بعد أن استطاع العقل فى الحضارة الأوربية تنظيم كل شىء : الطبيعة والعقل نفسه ، بعد أن لم يعد هناك شىء خارج العقل بدأ الملل منه لأن الحياة بطبيعتها متغيرة ، ولأن الجنس البشرى بتكوينه متطور بفعل الزمان ٠ فالملل من العقل ناتج عن طول ألفته ، ورفضه ناتج عن طول قبوله ، ومهما طال العشق فانه يأتى له يوم فيفتر ٠

٢ ــ ظهرت أزمة العقل أيضا بعد أن ظهرت الآثار الوخيمة للتصنيع على حياة الفرد والجماعة ٠ فبدل أن اكتشفت الآلة من أجل خدمة الانسان أصبح الانسان فى خدمة الآلة ، وتحول العامل الى مجرد شىء منتج ، وحرم من قيمة عمله كما هو معروف من تحليلات ماركس للعمل وللقيمة ٠٠ فأصبحت الآلة فى المجتمع الرأسمالى تمثل رهبة الانسان تسلب منه وقته وجهده وعمله وحياته ووجوده ٠ فثورة الانسان على الآلة وعلى المجتمع الصناعى جر معه الثورة على العقل باعتبار أن العقل هو المسؤول عن التصنيع لما يتطلبه من قدرة فائقة على التنظير ٠ فالآلة هى عمل للعقل فى المادة وتطبيق لقواعد الميكانيكا التى صاغها العقل ٠٠٠ فأزمة العقل ظهرت فى المجتمع الرأسمالى كظاهرة تابعة لآثار التصنيع على الحياة الانسانية ٠ وقد ظهر نقد الآلة وآثارها فى الفكر المعاصر وفى الفن والأدب فخرجت عديد من الأعمال الفنية عن النشوء وعن انطلاق الحياة فى أيام العطلة الأسبوعية أو السنوية قبل أن تعود الحياة من جديد الى عجلة الانتاج ٠

٣ ــ لما سادت الفلسفات العقلية باستمرار نزعة التفاؤل المطلق منذ ليبنتز حتى برنشفيج ، وظهرت مآسى القرن العشرين : حربان عالميتان ، الاستعمار والسيطرة ، الاستغلال والاحتكار ، الاضطهاد العنصرى ، الفقر والضنك ، أحس بعض المفكرين بالوجود الانطولوجى للشر ، وبأن هذا



هـ . ماركيوز

العالم ليس بأفضل العوالم الممكنة ، وبأن الشر موجود بالفعل لا يمكن أن يرد الى درجة من درجات الخير أو الى نقص أو الى عدم أو الى وجهة نظر الى آخر هذه النظريات التى تنكر الوجود الجذرى للشر من أجل اثبات طيبة الله المطلقة أو خلود الروح • خرج سارتر ثائرا على تفاؤل برنشفيج مؤكدا وجود الشر ، وخرج جابريل مارسل ثائرا على روحانيات برنشفيج مؤكدا معاناته للجسد ، وخوفه من الموت ، وانزعاجه من المرض ، ومعاناته للألم • **فثورة هؤلاء على العقل هى فى الحقيقة ثورة على نغمة التفاؤل المصاحبة كمظهر من مظاهر العقل ، أمام واقع مرير ليس فيه ما يدعو للتفاؤل •**

٤ ـ بالرغم مما كان يقال عن غنى أوربا بالموارد الأولية ، خاصة الفحم والحديد، وعن وفرة كفاياتها الانتاجية ، فان ازدياد الأسعار المتناهى، وارتفاع أجور الأيدى العاملة ، والرغبة فى رفاهية العيش ، كل ذلك أدى الى الاحساس بتجربة الفقر أو الضنك ، والمعاناة من نقص الموارد، أو انخفاض الأجور • فأصبح هم الأوربى هو كيف يقتات ، وكيف يدفع الضرائب المتصاعدة ، والتأمينات المختلفة حتى أصبحت المشكلة المادية همه الأول• وتوالت الاضرابات للمطالبة بزيادة الأجور، ويتوالى ارتفاع الأسعار، والكل يدور فى حلقة مفرغة حتى أصبحت الحياة المادية عبئا ثقيلا على الجميع : على الفقير حتى يغنى ، وعلى الغنى حتى يزداد غنى • كل ذلك جعل من الصعب تعقيل الواقع فى حين أنه لو أعيد تنظيم الاقتصاد فى المجتمع الرأسمالى لأمكن التغلب على مشكلة الفقر واستغلال الطبقات العاملة ، ومن ثم فرضت الحياة نفسها بكل مافيها من معاناة وألم وفقر وضنك ، وأصبحت هذه الموضوعات دالة بذاتها دون ما حاجة الى صياغات عقلية ، وان كل نظريات العالم عن الفقر لن تمنع طفلا من الموت جوعا •

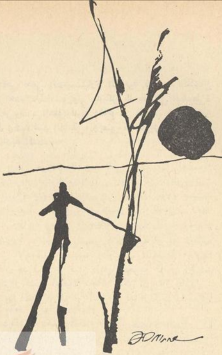
٥ ـ ارتبطت أوربا بالاستعمار لأنه وليدها ، ويقوم الاستعمار على التنظير العقلى وعلى التخطيط لاستغلال ثروات البلاد المستعمرة ، وايجاد الأسواق لتصريف المنتجات • وكانت حجة الاستعمار وهو يقوم نفسه أنه أتى للتحضير ، والتحضير يقوم على التخطيط ، والتخطيط يستلزم التنظير وترشيد الحياة ، فتنقلب المستعمرات من العمل اليدوى الى العمل الآلى ، ومن الانتاج الصغير الى الانتاج الكبير ، ومن المقايضة الى النظم المصرفية ، ومن الأكواخ الى تخطيط المدن ، ومن الريف الى العمران • **فالعقل عند ياسبرز هو حامى حمى الحضارة الغربية ضد اللاعقل** Deraison **ويعنى به كل ما يعارض السيطرة الغربية • العقل لديه دفاع عن الغرب وعن قيمه الروحية ضد اللاعقل، ويعنى به الدول الاشتراكية المادية الملحدة •**

وفى حركات التحرر التى عرف بها القرن العشرون ضد الاستعمار ، رفض كل ما هو غربى• فالثورة ضد العقل هى فى حقيقتها ثورة ضد الاستعمار الغربى الذى تستر وراء العقل ، ومهد به خطاه ، وصاغ به خططه ، سواء كانت هذه الثورة من خارج الشعوب الأوربية أو من داخلها من الأحزاب التقدمية والهيئات المناضلة • واذا كان قد قيل من قبل «أيتها الحرية كم من الجرائم قد ارتكبت باسمك » فانه يمكن أن يقال بالمثل : «أيها العقل ، كم من الجرائم قد ارتكبت باسمك»

٦ ـ ارتبط العقل أيضا بصعود الطبقة البرجوازية ، فهى التى أعلت من شأن العقل لأنه وسيلتها لتنظير التجارة والصناعة • وتاريخ البرجوازية الأوروبية معروف ، وظهور فلاسفة العقل وارتباطهم بها وتمجيدهم للعقل والحرية والفردية والنشاط الخلاق لتبرير استغلالها ،كل ذلك أدى الى اعتبار العقل هو المسئول عن استغلال البرجوازية • والثورة ضد العقل هى فى حقيقة الأمر ليست ثورة على العقل بل ثورة ضد الطبقة البرجوازية التى استغلت العقل لحسابها الخاص فى استغلال الطبقات الكادحة • فأزمة العقل على ما وصف لوكاش هى فى الحقيقة أزمة البرجوازية فلسفة ونظاما ، بعد أن وضح استغلالها للطبقات العاملة ، وتسترها وراء العقل ، وبحثها عن طريق آخر تبرر به وجودها •

٧ ـ حدثت فى القرن العشرين حربان عالميتان رأت فيهما أوربا من وسائل الدمار ما لم تره من قبل فى أية حروب سابقة • وقد حدثت الحربان بين شعوب من نفس الجنس والدين والحضارة والتاريخ ، ولم يظهر أثر الفلسفات المثالية التى دعا لها أكثر الشعوب ايمانا بالحرب ، وأول من بدأها ، فبدا أن الواقع له قانونه الخاص الذى يسيره والذى هو حتما ليس قانون الفكر الذى وضعه المثاليون • فوقوع حربين على مدى ثلاثين عاما أكبر دليل على افلاس الفلسفات المثالية •

٨ ـ وللحديث عن أزمة العقل دلالة سياسية واضحة لأن الثورة على العقل تؤدى فى النهاية الى النزعة الارادية volontariste بما يتبعها من



تأييد حكم الفرد المطلق الذى لا يخضع للعقل أو للفاشية التى لا تخضع الا لسلطان القوة(١٦) . وقد ارتبطت كل النزعات اللاعقلية بالثورات الرجعية المضادةأو بالاقطاع أو بالنزعات الفاشية والنازية . فعارض شوبنهور ثورة ١٨٤٨ لأن الارادة لديه تمنع كل ثورة فهى بذاتها كبديل للتقدم ، كما ارتبطت الحركات الرومانسية بالدفاع عن الماضى وعن الاقطاع الممثل فى الكنيسة وعن الكاثوليكية وكانت وراء اعادة الملكية فى فرنسا Restauration . كما نصب شبنجلر نفسه مدافعا عن الغرب وعن مجاله الحيوى وعن نقاء الجنس الآرى باسم الحدس والارادة واللامعقول . وقد ظهرت معظم الحركات اللاعقلية فى عصرظهور القوميات وتأكيد كل قومية لذاتها ضد ثورات الطبقات العمالية وعالمية النضال . واذا كان جابريل مارسل قد جعل من الوجود سرا ، ورفض شمول العقل فلأن الشمول لديه صفة للمجتمع الاشتراكي أكثر منه صفة للعقل . فما يقال عن أزمة العقل هو فى حقيقة الأمر الرغبة فى العودة بالمجتمع الأوربى الى عصر الغاب حيث تكون الغلبة للقوة وحدها .

ولكن فى مجتمعات أخرى قد تكون هناك أزمة حقيقية للعقل لا لأنها تشعبت منه بل لأنها ما زالت تصبو اليه نظرا لسيادة الخرافة والوهم . والمطلوب منها أن ترى انتصارات العقل فى الحضارة الغربية كنموذج لها ان أرادت أن تكافح هى الأخرى باسم العقل ومن أجله .

---

(١) أنظر مقالنا : «هيجل والفكر المعاصر» ،الفكر المعاصر ، أكتوبر سنة ١٩٧٠

(٢) أهدى برنشفيج كتابه «تقدم الوعى فى الفلسفة الغربية» الى برجسون .

(٣) محمود أمين العالم : فلسفة المصادفة ،الباب الثانى ، الفصل الثانى .

(٤) أنظر مقالنا «العقل والثورة» (١) ، (٢) ، الكاتب ، مايو ، يونيو ١٩٧٠

(٥) أنظر مقالنا : «رسالة فى اللاهوت والسياسة لاسبينوزا» تراث الانسانية ، مارس ١٩٦٩ وأيضا : «الدين فى حدود العقل وحده لكانط» تراث الانسانية ، سبتمبر ١٩٦٩ .

(٦) أنظر تحليل كاسيرر لفلسفة التنوير فى La philosophie des lumières.

(٧) أنظر مقالنا : «القاموس الفلسفى لفولتير» ، تراث الانسانية ، مارس ١٩٧٠ .

(٨) أنظر مقالنا : «الفينومينولوجيا وأزمة العلوم الاوروبية» ، الفكر المعاصر ، يناير ١٩٧٠

(٩) Essai sur les éléments principaux de la representation, PUF, Paris.

(١٠) لم نستطع الاطلاع على كتاب لوكاش «هدم العقل La Destruction de la Raison » بجزئيه الذى يؤرخ فيه للحركات اللاعقلية فى الفلسفة الغربية ابتداء من شلنج حتى نيتشة ثم من دلتاى حتى توينبى . ومما يؤسف له بالفعل عدم وجود هذا الكتاب الهام فىمصر فى المكتبات العامة أو الخاصة . ولوكاش الذى توفى فى الشهر الماضى يكتب منذ ستين عاما !

(١١) أنظر مقالنا : «أونامونو والمسيحية المعاصرة» الفكر المعاصر ، يناير ١٩٦٩ .

(١٢) H. Marcuse, Vers la Libération.

(١٣) Sartre : la Transcendence de l'Ego.

(١٤) Sartre : L'Imagination, PUF, Paris.

(١٥) أنظر تحليلنا لهذا العنصر فى مقالنا : «موقفنا من التراث الغربى» ، الفكر المعاصر ، يناير ١٩٧١ .

(١٦) وقد اتهم لوكاش بأن كتابه عن «هدم العقل» كان تبريرا لانعال ستالين التى لم تخضع للعقل وتأييدا للنزعة الارادية والتسلطية ، مع أن لوكاش قد نبه الى ارتباط النزعت اللاعقلية بالفاشية فى معظم مؤلفاته الفلسفية وخصص دراسة خاصة عن «نيتشة والفاشية» من اجل اثبات ذلك .



هل يمكن قيام نزعات لاعقلانية ؟

مجاهد عبد المنعم مجاهد

« ان ابن الله قد صلب ، ولست خجلا من هذا الحادث لأن الناس يجب أن يكونوا محتاجين الى أن يخجلوا منه • ان ابن الله قد مات ؛ ويجب بكل الطرق الايمان بهذا لأنه محال • وهو قد دفن وبعث من جديد ؛ والواقعة مؤكدة لأنها مستحيلة » (عن « وليم باريت » الانسان اللاعقلانى • دراسة فى الفلسفة الوجودية : ص ٨٣) هكذا صاح الأب ترتليان (١٥٠ ـ ٢٢٥) فى بداية العصور الوسطى •• فهل كانت صيحة لاعقلانية غذت تيارا كبيرا الى أن تدفق فى الوجودية أولا ثم فى بقية أشكال العبث بعد هذا ؟ المسيح يبعث من جديد لأن هذا مستحيل •• أى تناقض هذا ؟ ولكن هل هو تناقض حقيقى ؟ ألا نجد هنا قياسا أرسطيا حذفت احدى مقدماته وان كانت هذه المقدمة موجودة ضمنا ألا وهى : العقيدة تعنى تحقق المستحيل ؟

وعندما أراد الدكتور عبد الرحمن بدوى أن يعبر عن الصلة الحميمة بين الموت والحرية ، عبر عن هذا على شكل قياس أرسطى كما نجده فى كتابه « الموت والعبقرية » وقياسه يسير على النحو التالى : الموت يقتضى الشخصية ، الشخصية تقتضى الحرية ، اذن الموت يقتضى الحرية •• وقد جاءت هذه الصياغة المنطقية الاستدلالية خير معبر عن وجودية هيدجر التى لا تنبنى على تجارب شخصية معاشة ، واستطاع أن يصل الى لب الصياغات الهيدجرية من أنها مجموعة من القياسات الأرسطية وأن الوجودية التى تريد أن ترتد بالموجود البشرى الى حالة البكارة ورعشة الخلق الأولى قد عبرت عن حالتها اللاعقلانية بأشد ما فى العقل من صيغ منطقية صارمة •

ولقد ذكر الخادم آرسنى لمستر نوت فى رواية صمويل بيكيت « وات » أن **هناك ثلاثة أنواع من الضحك : «المرير والضحل والخالى من المرح» الضحك المرير يضحك على ما ليس خيرا ، انه ضحك أخلاقى • والضحك الضحل يضحك على ما ليس حقيقيا ، انه الضحك العقلى • ليس خيرا ! ليس حقيقيا ! حسنا ، حسنا • غير أن الضحك الذى بلا مرح هو الضحك الشيطانى**

الوحشى ، من أسفل المنخار ـ هاو ! هكذا ٠ انه ضحك الضحكات ٠٠ الضحك الذى يضحك على الضحك ٠٠٠ بكلمة ، انه الضحك الذى يضحك ـ وأرجوك سـكوتا ـ على ما ليس سـعيدا » (عن « سكوت » صمويل بيكيت : ص ١٠٤) فهل هو تصنيف خالى من النظر العقلى ؟ أم أنه قائم على الرصد الدقيق العقلانى للواقع مدخلا ضمن هذا الواقع ما قد يبدو أنه يند عن الواقع ؟

وهكذا ـ بمفارقة غريبة نجد أنه ما من صيحة من صيحات العبث أو العدمية أو الوجودية أو اللاعقلانية الا ويتم التعبير عنها بشكل عقلانى صارم ٠٠ فهل أدرك الهاربون من العقل أنهم الى العقل هاربون ؟

فهل معنى هذا أننا نريد أن نصل الى النقيض المقابل فننفى وجود النزعات اللاعقلانية مادامت تنبنى على العقل ؟ لكن مادام العقل نفسه هو الذى كشف عن نية هذه اللاعقلانية أفلا تعد هذه اللاعقلانية جزءا من العقل نفسـه ؟ فهل نحن واصلون بهذا الى نوع من التلاعب بالألفاظ ، أم أننا نريد أن نصل الى شىء جاد موجود فى الواقع والفكر على السواء ؟

يقـول المفكر المجرى جورج لوكاتش :

« لنفحص الآن على نحو اجمالى منهجية اللاعقلانية ٠ لقد بين هيجل أنه عندما يكتشـف الانسان التناقضات الضرورية للعقل ، أى تناقضـات التفكير المنطقى ، فان المشكلة التى تطرح نفسها انما تبدو تحت الجانب المباشر للاعقلانى ، وعلى الجدل حينئذ تقع مهمة اظهار التركيب الفوقى للحدود المتناقضة ٠ وعندما يقوم تماما بهذه المهمة فان الانسان يستطيع أن يتبين أن العقل الفوقى ينتج تماما عن النقائض الضرورية للاسـتدلال المنطقى ، تلك التناقضات التى أنتجت فى الظاهر اللاعقلانية » (لوكاتش : أوجودية أم ماركسية ص ٦٥) ٠٠ ويوضح هربرت ماركيوز المسألة عند هيجل قائلا : « تحاول (نظرية الماهية) تحرير المعرفه من عبادة (الوقائع الملاحظة) ومن فلسفة الموقف الطبيعى التى تفرض هذه العبادة » (ماركيوز : العقل والثورة ٠ هيجل ونشـأة النظرية الاجتماعية ، الترجمة العربية للدكتور فؤاد زكريا ، ١٩٧٠ : ص ١٥٣) ٠٠ **اذن فاذا كانت هنـاك لاعقلانية تظهر فليس هذا راجعا الا الى الغرق فى عبادة الوقائع المباشرة والاستسلام للموقف الطبيعى** ٠٠ فهل يعنى هذا أن المسألة ترجع الى مجـرد المعرفه ، وأن اللاعقـلانية هى مسألة من مسائل مبحث المعرفة فحسب ؟ فى هذه الحالة لا نكون قد فهمنا الديالكتيك الهيجلى، لأن الديالكتيـك الهيجلى ليس الا انعكاسـا **(ديالكتيكيا)** لديالكتيك الواقـع ٠٠ **اذا كانت هناك لاعقلانية منعكسـة فى الفكر فذلك لأن البشر والأفراد لم يكشفوا بعد جوهر الواقع ، وكذلك فان الواقع البشرى لم يتطور بعد فى التاريخ بشكل يجعل العقل لا تنعكس فيه هذه اللاعقلانية** ٠٠ يقول هيجل : « الماهية هى الوجود متجاوزا ٠٠ الماهية مفترض فيهـا أن المباشرة تعارضها ، وهى مباشرة من النوع الذى يجعل الماهية تخرج منها فتحفظ وتتمسك بنفسها فى هـذا التجاوز » (هيجـل : علم المنطق ، الجزء الثانى : ص ٢٠) ٠٠ فاذا ما أريد القضاء على اللاعقلانية فلا يتم هذا فحسب بمجرد المعرفة ، بل يتم بتبين وتحقق أن « فى الأشياء عنصرا دائما ، وهذا الدائم هو ، أولا وقبل كل شىء ، ماهيتها وبداية الحقيقـة هى معرفة أن المظهر والماهية لا يتفقان ٠٠ وعلامة التفكير الجدلى هى القدرة على تمييز المسار الأساسى من المسـار الظاهرى للواقع وعلى ادراك العـلاقة بينهما » (ماركيوز ، المرجع المذكور : ص ١٥٣ ـ ١٥٤) ٠٠ بتبسيط شديد ، ان التاريخ وهو يتحرك لم يتحد بعد مع العقل الأمر الذى يسمح بوجود ما يعوق حركة التاريخ وحركة العقل أيضا ٠٠ ولما كان العقل ـ كما قال هيجل ـ هو سـيد العالم والتاريخ فان ما يعوق حركة التاريخ هو اللاعقـلانية ٠٠ ومن ثم فان التـاريخ يطلب الانسان لا على أن الانسـان هو الأصل والوجود هو الظل ؛ بل على أسـاس أن **الانسان « ليس سيد الموجودات ، بل على أنه راعى الكينونة »** (هيدجر : رسالة حول النزعة الانسـانية : ص ٢٨٨) ذلك أن بعد الوجود هو الوسط الذى سيسمح بترقى الانسـان فى التاريخ ، وهذا ما أدركه هيدجر ببصيرة هيجلية فريدة : « ان ما يهم فى تعريف انسانية الانسان على أنهـا الوجود فى الخارج ليس هو أن الانسـان هو الجوهرى، بل **ان الكينونة هى الجوهرية باعتبارها بعـد الوجود فى الخارج الانجـذابى** » (المرجع السابق : ص ٢٨٣) ٠

فما هى طبيعة هـذه اللاعقـلانية التى هى المظهر فى الوجود لا جوهره ، والتى لا يعنى هذا افتراض عدم وجودها بل يعنى طلبها لأن تلغى ؟

يوضـح هودجز رأى جورج لوكاتش فى اللاعقلانية قائلا : « اللاعقلانية فى الصـورة

العالمية تعنى التمسك بأنه لا يوجد أى واقع موضوعى ، أو أننا لا نستطيع أن نعرفه ولكننا نستطيع أن نعرفه على أنه بلا معنى • فاذا أخذنا بهذا فاما أن نجد طريقا للعيش مع اللامعنى أو نشيد عامدين أسطورة لكى نعطى العالم معنى معتبرين أنه أفضل لنا أن نعيش بوعى مع أسطورة على أن نعيش حياة خالية من المعنى فى عالم خال من المعنى » (هودجر : لوكاتش حول اللاعقلانية، فى كتاب : باركنسون (مشرفا) : جورج لوكاتش: الانسان وأعماله وأفكاره : ص ٨٩) ويذهب القاموس الفلسفى السوفييتى الى أن «اللاعقلانيين وهم يرفضون الملكة العارفة للعقل يبرزون فى المقدمة الايمان والغريزة والارادة اللاشعورية والحدس والوجود الانسانى » (روزنتال ويودين: قاموس الفلسفة : ص ٢٢٢) •• ويقول مايرسون عن اللاعقلانى ان « له ميزة أنه يدل بوضوح على أن الأمر مسأله **واقعة** هى ما نعتقد أنه يقينى ولكنه يظل وسيظل دائما يند عن الفهم ولايخضع للعقل ولا يمكن جبره الى عناصر عقلانية بشكل محض » (مايرسون : الذاتية والواقع : ص ٢٩٨) ويفسر المسألة أكثر بقوله : « ان شرح ظاهرة كما يبينها الميكانيزم لنا تبدو كما لو كانت محاطة أو محدودة بلا عقلانيتين : لاعقلانية تتجه نحو الشىء ــ لا نستطيع أن نفهم كيف يمكن للأجسام أن تؤثر بعضها فى البعض الآخر؛ واللاعقلانية الأخرى تتجه الى الذات ــ لا نستطيع أن نفهم كيف أن الحركة فينا يمكن أن تتحول الى احساسات » (المرجع نفسه : ص ٣٠٨) •

اننا لو تتبعنا اللاعقلانية منذ الانسان البدائى حتى الآن مرورا بشلنج وشوبنهور وكيركجور وبرجسون وكامو وبيكيت وايونيسكو وأرابال فاننا نجد أنها اما أن ترتد الى المنهج واما أنها ترتد الى الرؤية •• اما قصور فى أداة المعرفة ، واما قصور فى النظر الى العالم ••

يتوصل بعض اللاعقلانيين الى لاعقلانيتهم عن طريق الحدس •• انهم يرفضون العقل أداة للمعرفة ويقيمون بدله الحدس •• ولكن هل الحدس يصلح وسيلة للمعرفة ؟ أليس فيه مانبهنا اليه جورج لوكاتش من أن « نشدان الحدس لاعقلانى بالمعنى العادى للكلمة لأن الحدس بطبعه ليس شكلا من أشكال الحجاج والجدل • لكنه لاعقلانى بمعنى آخر أيضا : ان نشدان الحدس هو دائما مصاحب بالزعم بأن بعض الناس لهم قدرة عليه وآخرين ليست لديهم هذه القدرة • ولهذا فان النشدان موجه الى فئة ممتازة ، انه مايسميه لوكاتش دوما النظرية الأرستقراطية للمعرفة » (هودجز : المرجع المذكور : ص ٨٩) وذلك على أساس أن لوكاتش يعتبر « الحدس •• ليس شيئا آخر سوى دخول مفاجىء فى الوعى لعمليه تفكير لاشعورية » (لوكاتش : أوجودية أم ماركسية ؟: ص ٥٦) ان الحدس لا يصلح أداة للمعرفة فهو ليس الا استسلاما تاما للأشياء ، الغاء لدور العقل ، ومن ثم يلوح العالم لاعقلانيا تماما •• ان الحدس يزعم أنه هو المعرفة العينية للأشياء، لكن ما هو عينى ليس ما هو مباشر •• العينى هو الذى عانقه العقل فى واقعه فكشف عن حركته، أما المباشر فهو ملامسة لسطح الأشياء وعرضيتها ومظهرها فلا تنكشف الا سكونية الأشياء •• « ان حدس الماهية يتخذ من المعطى المباشر للتجربة الباطنية نقطة انطلاقه حيث يعتبره غير مشروط وأوليا ، دون أن ينظر اطلاقا فى طبيعته وأحواله وينطلق حينئذ الى (رؤيته) المجردة النهائية المنفصلة عن الواقع » (لوكاتش : الوجودية ، وكتاب: سيلارز وآخرين (مشرفون): فلسفة للمستقبل : ص ٥٧٤) •• والحدس بهذا انما يعزلنا عن التاريخ ، ولما كان الانسان كائنا تاريخيا أولا وقبل كل شىء فان الحدس يعزلنا عن الانسان ، أو بمعنى أدق انه قائم ضد الانسان •• وليس غريبا أن نرى الحدس ضد الديالكتيك « **فالحدس هو البديل اللاعقلانى عن الجدل ، وحينما تجد فلسفة تزعم أن البصيرة** الحدسية هى الطريق **الوحيد التى يمكن فيها لبعض الأشياء المعنية أن تعرف فانك تكون فى حضور اللاعقلانية** » (هودجز : المرجع المذكور : ص ٨٩) •

ان اللاعقلانيين يرفضون العقل وسيلة للمعرفة •• ولكن أى عقل هذا الذى يعرفونه؟ انه **عقل لاعقلانى** ان جاز مثل هذا التعبير •• يتساءل نيتشه فى كتابه « الفجر » : « كيف جاء العقل الى العالم ؟ كاللقاء ــ بطريقة لاعقلانية ــ علينا أن نخمنه ، مثل اللغز » (ص ١٢٢) •• ولكن هل هذا هو العقل ؟ أم أنه تعريف مساو للحدس ؟ ان اللاعقلانيين وهم يندددون بالعقل انما هم فى الحقيقة يندددون بعقل مجرد ، يندددون بالفهم ، لأن الفهم هو الذى يقف عند حدود الأشياء فى سكونها ولا يستبطن حركتها •• ومن هنا مصدر الثورة ضد العلم والمنهج العلمى نظرا لأن المنهج العلمى له حدود ولا يمكن أن يتجاوزها ــ كما يذهبون ــ : « يجب أن يكون مفهوما •• أننا باقرارنا بوجود هذا الحد فاننا

لا نؤكد فحسب أننا لا ننجح اطلاقا فى الاقتراب من هذا الفهم ، بل اننا لن نقترب الا من الحد فحسب » (مايرسون : المرجع المذكور : ص ٢٩٨) من تم يعلن العلم العام على النظرة الآلية افلاسه ويصل الى تفسير العالم على أنه لاعقلانى ، فهو حبيس النظرة البيولوجية التى لا ترى الظاهرة الا على أنها « احساس ، وان شرح الظاهرة يعنى شرح الاحساس • فكيف يمكن أن يتظاهر الانسان بتقبل ما هو نفى محض وبسيط على أنه شرح ؟ » (المرجع نفسه : ص ٢٩٧) ان هذا المنهج محصور فى أن اللاعقلانى مرتبط بالتغير أما « العقلانى فهو أن الأشياء تبقى لا أنها تتغير » (المصدر نفسه : ص ٣١٣) •• ولكن عندما يعجز منهج‌ما عن تفسير ظاهرة ما أفلا يكون الموقف هو تعديل هذا المنهج أو اللجوء الى منهج آخر بدل اتهام العالم باللاعقلانية ؟ « **عند هيجل ، عندما تجد أن (الفهم) يوجدك فى مثل هذه الصعوبة فان ما تفعله هو اللجوء الى (العقل) الذى يعنى التفكير الجدلى ، فأنت تتجاوز تجريد الفهم بحركة صاعدة جدلية ومن ثم تولد مفاهيم ملائمة لكى تعمل ما كان الفهم قاصرا على أدائه حتى الآن** » (هودجز : المرجع المذكور : ص ٨٨) •• فاذا كان الفهم القاصر على السكونيات قاصرا بالنسبة لفهم المتغيرات أفلا يمكن أن نلجأ الى العقل الذى هو بطبيعته جدلى يساعدنا على التفسير بدل أن نصل الى الحكم : العالم لاعقلانى ؟ وما العقل أو « الجدل عند هيجل الا الانتقال من مفهوم برهن على أنه تجريدى تماما بالنسبة للوقائع الى مفهوم هو عينى بما فيه الكفاية وغنى فى المحتوى بما فيه الكفاية لتغطيتها • واللاعقلانية تأخذ شكل رفض فعل هذا ، شكل رفض امكان فعل هذا • فاللاعقلانى يشير الى احباط العلم فى مواجهة بعض المشكلات المعينة التى تكون مناهجها الراهنة ليست سديدة لتناولها ، ثم يفترض أن حدود العلم الراهن هى حدود الامكانية الانسانية فى المعرفة » (المرجع السابق : ص ٨٨ ـ ٨٩) •• ومن ثم ننحى السكونية على انها عارضة لنصل الى الماهية على أنها حركية العالم ، فالماهية لا تنكشف الا « عندما تبطن المعرفة نفسها وهى تخرج من مجال الوجود المباشر ، وهى تكتشف الماهية خلال هذا التوسط » (هيجل : المرجع المذكور : ص ١٦) •• **اذن الماهية ليست فعلا من أفعال الذات العارفة بل هى « ذاتها نتيجة تطور عينى أى أنها (شىء تسرى عليه الصيرورة)»** (عن ماركيوز : العقل والثورة : ص ١٥٥) •


هيدجر


يونسكو

فاذا تركنا قصور أداة المعرفة وانتقلنا الى محتوى اللاعقلانية فماذا سنجد ؟ اننا سنجد أن العالم عبث أو أن العالم يسير بارادة عمياء ، أو أن العالم يتحرك بالغريزة ، أو أن العالم خلو من المعنى ، أو أن العالم ليس وجودا ، بل هو عدم ·· أنكتفي بالرد بطريقة خارجية فجة فنقول انها نظرة بورجوازية الى العالم ، نظرة أناس يائسين أعجزهم التطاحن ونكتفي بمثل ما قاله لوكاتش عن العدم عند الوجوديين بأنه الشيء « الذى يسحر الفلاسفة المورثين وهو أسطورة المجتمع الرأسمالى المنهار » ؟ (لوكاتش : الوجودية : ص ٥٨) **ألا يدل الحديث عن العدم والاغتراب والموت واليأس وفقدان المعنى على أن شيئا حدث للانسان ، وأن لهذا الحدث بعدا وجوديا ؟** « عندما نجد مسرحية (فى انتظار المجهول) لتلميذ جويس الايرلندى صمويل بيكيت – وهى مسرحية يسرى فيها العدم فى كل سطر من سطورها من البداية الى النهاية – يستمر عرضها لأكثر من ستة عشر شهرا ·· فى عواصم أوربا ، فلا يمكن الا أن نستنتج أن شيئا ما يحدث فى العقل الأوربى مما لا يجعل تقالده تحرسه تماما ، ومما يجب أن يعاش حتى النهاية المريرة · ومن المؤكد أن جمهور مسرحية بيكيت يتبين شيئا من تجربته هو مما يراه على خشبة المسرح ، يتبين بعض الصدى – مهما يكن مقنعا – لحوائه ، وبتعبير هيدجر (انتظاره لله) » (باريت : المرجع المذكور : ص ٥٥) اذا كانت القوة البنائية هى رمز للعقل الانسانى وهو يشيد حضارته فلماذا هذا الخواء الذى يعكسه أدبه وفنه ؟ أليس هذا دليلا على أن هناك شيئا واقعيا يحدث للانسان بالفعل ؟ أليس هذا دليلا على أنه تظهر بالفعل قوى للتدمير والافناء وتقويض العقل والانسان ؟ ومن ثم فلا غرابة أن نرى فى مسرح العبث « الناس وقد جردوا من الظروف العرضية للوضع الاجتماعى أو السياق التاريخى ووجهوا بالاختيارات الرئيسية والمواقف الرئيسية لوجوده ·· فنرى الانسان مواجها بالزمن ، ولهذا فهو فى حالة انتظار فى مسرحيات بيكيت أو جلبر ، الانتظار بين الميلاد والموت ، الانسان وهو يهرب من الموت يرقى أعلى وأعلى فى مسرحيات فيان أو يغرق مستسلما نحو الموت فى مسرحيات بوزاتى ، الانسان وهو يتمرد ضد الموت ، يواجهه ويتقبله فى مسرحيات ابونيسكو (قاتل بلا مقابل) ؛ الانسان الغارق حتى النخاع فى سراب الأوهام ، مرايا تعكس مرايا ودائما تخفى الحقيقة القصوى فى مسرحيات جينيه ؛ الانسان وهو يحاول أن يؤسس وضعه أو ينفذ الى الحرية لا لشىء الا ليجد نفسه مسجونا من جديد فى التمثيلات الأخلاقية عند منويل دى بدرولو ؛ الانسان وهو يحاول أن يستخلص له مكانا متواضعا فى البرد والظلام الذى يحيط به فى مسرحيات بنتر ؛ الانسان وهو يسعى عبثا أن يستحوذ على القانون الأخلاقى للفرد وراء استيعابه فى مسرحيات أرابال ، الانسان الواقع فى المأزق الذى لا مهرب منه من أن الجهد المتقد يقضى الى النتيجة نفسها ككسل سلبى – العقم الكامل والموت الأقصى – فى الأعمال الأولى لأداموف ؛ الانسان الوحيد للأبد المسور عليه فى سجن ذاتيته وهو عاجز عن الوصول الى رفاقه فى الغالبية العظمى لهذه المسرحيات » (اسلن : مسرح العبث : ص ٢٩٢) ·· ان المظهر أن الانسان محاط بالقوة ، لكن الجوهر أن دودة الهدم كامنة فيه بسبب هذه القوة نفسها ·· « ان لدى الانسان الآن قوة أكبر مما كانت لدى بروميثيوس وايكاروس أو أى من هؤلاء الأبطال الأسطوريين الجسورين الذين كان عليهم أن يستسلموا فيما بعد لخطر الكبرياء · ولكن لو حدث والتفت مراقب من كوكب المريخ واستدار من هذه الامتيازات الخارجية للقوة الى شكل الانسان كما ينكشف فى رواياته ومسرحياته ورسمه ونحته فانه **سيجد مخلوقا مليئا بالثقوب والفتحات بلا وجه ملغزا محاطا بالشكوك وأشكال النفى ومتناهيا بشكل حاد** » (باريت : المرجع المذكور : ص ٥٧) ·

فاذا أريد نفى حقيقى لما يقوله أصحاب اللاعقلانية ، فلا يأتى من مثل القول بأن مايقولونه هو نتاج حضارة أفلست ، أو نتاج طبقة بورجوازية ، متفسخة بل يأتى النفى الحقيقى لما يقولونه بنفى حقيقى لما يقولونه فى العقل الجدلى والواقع الجدلى على السواء ··

ويلاحظ أن فى أعماق معظم اللاعقلين حنينا خفيا للعقل ·· ومن هنا مصدر الصياغات والبراهين العقلية الاستدلالية لقضاياهم ·· واذا نحينا هذه الناحية الصورية ونظرنا الى محتوى كلامهم فاننا نراهم بحديثهم عن اللاعقلانية انما ينبهون الى وجود أخطار فى الواقع المعاش تفضى الى هذه اللاعقلانية ·· فاذا نظرنا الى كامو وجدنا أن « مذهب كامو فى العبث تبين أيضا حدود العقل ، ولكن حينئذ يتصرف فى اتجاه مختلف تماما بأن يتقبل هذه الحدود ويتمسك بالعقل باعتباره رابطة الانسان الوحيدة مع الواقع ، بالرغم من انها رابطة واهنة للغاية ·

وهكذا بمعنى ما من المعانى فان اصرار كامو على واقعة العبث مرتبط بنوع من العقلانية المتطرفة · والنزعة المناهضة للعقلانية التى يرفضها يسميها (التفكير المتضع) » (كروكشانك : البير كامو وأدب التمرد : ص ٥٨) وهذا ما يوضحه وليم باريت : « **ان اكتشاف البؤس الروحى للانسان هو تحقيق انتصار ايجابى للروح »** (باريت : المرجع المذكور : ص ٤٠) **فكأننا باكتشافنا للامعقول نكون قد سرنا خطوة فى سبيل المعقول ·· نكون قد سرنا خطوة نحو نفيه ··**

وهذا ما أوضحه مارتن اسلن : « ان مسرح العبث وهو يعبر عن المعنى المأساوى للضياع بسبب اختفاء اليقينيات القصوى هو أيضا - بمفارقة غريبة - علامة مرضية على ما هو عليه - على وجه الاحتمال - انه أقرب من أن يكون بحثا دينيا أصيلا فى عصرنا : عبارة عن جهد - مهما يكن مهتزا وعابرا - من أجل الغناء والضحك والبكاء - والتذمر - ان لم يكن فى مدح الرب ·· أو على الأقل بحثا عن بعد للفعالية ، جهد لجعل الانسان يعى الحقائق القصوى لوضعه ، ولكى يبث فيه مرة أخرى المعنى المفقود للتعجب الكونى والقلق البدئى ولهزه من وجوده وقد أصبح مبتذلا وأليا وسطحيا ومجردا من الكرامة التى تصدر عن الوعى » (اسلن : مسرح العبث : ص ٢٩١) ·

فاذا أريد القضاء على كل لاعقلانية فلا يتم هذا عن طريق اخفاء رؤوسنا فى الرمال فندعى أنه ما من لاعقلانية هناك ·· بل نقر بها على أنها هى ذلك الجانب اللاجوهرى من الجوهرى الذى حدثنا عنه هيجل كثيرا والذى يطلب افناءه حتى يعلو صوت الجوهرى ولا يتم هذا الا بالكشف عن الملكات الكامنة فى الانسان ·· **ان هناك حتمية فى القضاء على اللاجوهرى لأن هذا هو حتمية التاريخ ، لكن هذه الحتمية لا تتم الا بالحرية ، والحرية ليست الا اكتشاف الجوانب الممكنة فى الظرف التاريخى ، وهذه هى مهمة الفكر التى هى على حد قول الشاعر بول فاليرى « الجهد الذى يحيى فينا ما ليس موجودا »** (عن « ماركيوز » الانسان ذو البعد الواحد ص ٦٨) لابد أن نقهر الحسى فينا لأن الحسى هو وقوف عند سطوح الأشياء ·· والعقل انما يتحقق بالرغم من وجود الحسى والانفعالى ذلك أن للعقل الاعيبه كما قال هيجل حيث يتحقق العقل بالرغم من الانفعالات ·· « يمكن أن يسمى هذا **مكر العقل** - ألا وهو أنه يطلق للعواطف أن تعمل لنفسها على حين أن ذلك الذى يطور وجودها من خلال مثل هذا الدافع يدفع العقوبة ويعانى الخسران » (هيجل : محاضرات فلسفة التاريخ: ص ٣٤) ·

فاذا أمكن للعقل أن يقهر المباشر وللديالكتيك أن يقهر السكونى ، فهل نكون قد قضينا على كل لاعقلانية ؟ يبدو أنه اذا كانت للعقل حيله وألاعيبه لتحقيق نفسه بالرغم من الحسى والعرضى والزائف فانه هو نفسه قد ينتج أيضا الحسى والعرضى والزائف ·· وهنا نصل الى أشد أنواع اللاعقلانية ضراوة : اننا نصل الى لاعقلانية العقل ·· وهو ذلك الذى أفاض فى الحديث عنه ماركيوز طوال كتابه « الانسان ذو البعد الواحد » ·· فاذا كان العقل فى سعيه لتحقيق ذاته يسعى الى القضاء على ما ليس عقلا ، تبينا لأن جوهره هو النفى ، فان العقل فى حضارة التكنولوجيا يسعى الى الغاء النفى ومن ثم يفرز لاعقلانية تستشرى بشكل لا يمكن من القضاء عليها ذلك أن « العقلانية الصاعدة تظهر - فى شكلها التأملى وكذلك فى شكلها التجريبى - تناقضا حادا بين الراديكالية النقدية فى المنهج العلمى والفلسفى من جهة والنزعة المسالمة اللانقدية فى الموقف تجاه المؤسسات الاجتماعية القائمة والعاملة» (ص ١٥)**ومن ثم نصل الى « خداع للعقل » مقلوب ·· نصل الى ما يمكن أن نسميه سوء طوية للعقل** (سوف نعقد مستقبلا دراسة مقارنة على نحو ديالكتيكى بين خداع العقل عن هيجل وسوء الطوية عند سارتر) ·· وفى هذه الحالة نجد أن خداع العقل لا يعمل الا «لصالح القوى القائمة · والاصرار على المفاهيم الاجرائية والسلوكية انما يتجه ضد الجهود التى تبذل لتحرير الفكر والسلوك من الواقع المعطى من أجل البدائل المقهورة · ان العقل النظرى والعملى والسلوكية الأكاديمية والاجتماعية يلتقيان على أرض مشتركة : على أرض مجتمع متقدم يحول التقدم العلمى والتقنى الى أداة للهيمنة » (ص ١٥ - ١٦) ويبلور ماركيوز رأيه فى هذه الحضارة العقلانية - اللاعقلانية قائلا : « ان أكثر الجوانب تقدما فى المجتمع الصناعى تظهر من خلال هذين الملمحين : تيار نحو كمال العقلانية التكنولوجية وجهود مضاعفة لاحتواء هذا التيار داخل المؤسسات القائمة وهنا يكمن التناقض الداخلى لهذه الحضارة : **العنصر اللاعقلانى فى عقلانيتها** · وهذا هو

الميسم لكل انجازاتها » (ص ١٧) ان هـذا حـديث جديد عن الجوهرى واللاجوهرى بلغـة هيجليـة ، ولكن فى قلب القـرن العشرين على أساس أن « **المنتجات تفرض المعتقدية على الناس وتستغلهم ؛ انها تروج لوعى زائف لا يستبصر زيفه** » (ص ١٢) هذه لغة يمكن أن يتحدث بها هيجـل فى عصرنا الذى هو على نحـو ما قاله ماركيوز : « ان سـيادة الروح العالمية ، كما يصورها هيجل ، تكشف عن السمات المظلمـة لعالم تتحكم فيه قوى التاريخ بدلا من أن يتحكم هو فيها • وعلى حين أن هذه القوى لم تعرف بعد فى ماهيتها الحقيقية ، فانها تجلب من ورائهـا البـؤس والدمار • عندئذ يبدو التاريخ وكأنه (المذبح الذى تضحى عليه سـعادة الشـعوب وحكمة الدول وفضائل الأفراد) ويشيد هيجل فى الوقت ذاته بتضحية الفرد وبالسعادة العامة التي تنجم عنها • وهو يطلق عليها اسم (دهاء العقل) • فالأفراد يحيـون حيـاة تعسـة ، ويشـقون ويهلكون ، ولكن على الرغم من أنهم لا يبلغون هـدفهم أبدا ؛ فان الأسى والانهزام الذى يعانونه هو ذاته الوسيلة التى تستخدمها الحقيقة والحرية فى سلوك طريقها • ان الانسان لا يجنى أبدا ثمار جهده • بل ان الأجيال المقبلة هى التى تجنى هذه الثمار دائما • ومع ذلك فان حماسـته واهتمامه لا يفتران أبدا فهما الوسيلة التى تجعله يواصل عمله فى خدمة قوى أعلى واهتمام أعلى •• » (ماركيوز : العقـل والثورة : ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣) •

ولكن يبدو أن العقل المكار قد استغل مكره معكوسا على يد حفنة من البشر •• انه ـ على يدهم ـ يعمل بكل الطرق على اعاقة صيرورته حتى يبقى على المظهر ويطيـل أمده •• فهـل سينجح فى اقامة نزعات لاعقلانية جديدة ؟ نعم •• ولا •• نعم طالما استمر مجتمع السواسية الذى يهدىء الصراعات •• ولا عندما تتبلور فئة المغتربين الذين سيهزمون دعائم المجتمع العقلانى اللاعقلانى ، عندما يهربون من العقل العاهر ـ عقل الفهم ـ الى عقل الديالكتيك العقل القاهر •• **وساعتها فان « المجتمع سيصبح عقلانيا وحرا الى المدى الذى يكون فيه قد نظم وتكون وتجدد على يد ذات تاريخية جديدة** » (ص ٢٥٢) •

الفن المعاصر وتحطيم المعقول

سعد عبد العزيز

ليس الفن المعاصر سوى تشكيل رمزى يوحى بكل ما يعتمل فى جوف العصر من ثورات ، وصراعات ، ومفارقات ، وتناقضات .. ومن هنا جاءت طبيعة هذا الفن لكى تكون أصدق تعبير عن روحه العلمية ، والثقافية ، والاجتماعية .. فهو لا ينطق بلغة واحدة ، وانما تتنوع لغاته وتتباين وهو لا يقف عند شكل معين ، ولا يثبت عند اتجاه محدد ، كما أنه لا يتميز بوجه واحد وانما يمتاز بتعدد الوجوه .

فلكى نفهم طبيعة هذا الفن ، أرى أنه من الضرورى ان نضعه فى اطاره التاريخى والفكرى ، ذلك لأنه جزء لا يتجزأ من التطور الحضارى ، وتطور نظرة الانسان الى العالم ، والى نفسه .. ولعل ذلك يدفعنا الى البحث والتنقيب عن الأشكال الفكرية ، والحضارية ، التى كانت مددا وافرا ينحت منه الفنان تصوراته ، وأحاسيسه ، وأشكاله الجديدة .. فمن الواضح أن الخلفية الفكرية للفن المعاصر انما تمتاز بأنها عميقة الجذور ، بعيدة المدى ، فآثارها تمتد حتى القرن الثامن عشر .. صحيح أن فن القرن العشرين قد رفض الأشكال التقليدية فى الفكر ، والفن .. تلك التى أخذت تتفكك ، وتضمحل تدريجيا لتحل محلها تصورات جديدة ، واتجاهات ثورية بلغت ذروتها فى الفترة بين الحرب العالمية الأولى ، والثانية .. وصحيح أن هذا الفن قد اتخذ طابعا ثوريا ، يتمثل فى الاعراض عن جميع التقاليد الفنية السابقة ، والتمرد على كل قواعد الفن الكلاسيكى .. لكن **كيف تحقق ذلك ؟ وما هى الأسباب التى تكمن وراء تلك الثورة التى أحدثت انقلابا خطيرا فى نظرية الادراك ؟**

ان الاجابة على هذين السؤالين ، تقتضى منا أن ننظر الى الماضى نظرة تحليلية ، استنباطية تكشف لنا عن تلك الأفكار التى أدت الى هذا التغيير الذى طرأ على عالمنا ، والذى أحدث رد فعل عنيفا فى معتقداتنا ، ومفاهيمنا ، وقيمنا .

ومن ثم ، فمن الضرورى أن نذكر أنه حتى منتصف القرن الثامن عشر ، كانت التصورات السائدة هى تصورات العلم النيوتونى التى يبدو فيها العالم وكأنه ماكينة ضخمة تسير وفقا لنظام محدد بقوانين الحركة ، والجاذبية ، والقصور الذاتى ، وبقاء المادة التى لا تفنى ولا تستحدث .

وقد تولد عن هذه التصورات ، احساس بانفصال بين الذات ، وبين العالم المغاير لها ، الأمر الذى أدى الى ظهور مشكلة ابستمولوجية عويصة ظلت محور تفكير الفلاسفة على مدار العصور .. انها مشكلة (الذات والموضوع) .. تلك المشكلة التى أصابت الفكر الانسانى بتلك الثنائية التى لم تلتئم وتتوحد الا على أيدى«هيجل» ودارون فى القرن التاسع عشر ، والمدرسة

الفـــرويدية ، والفينومينولوجية ، والوجودية فى القرن العشرين ، وهى التى أسهمت فى جعـــل الانسان المندمج فى الموقف وحدة لايمكن تجزئتها ٠

ففى عصر النهضــة يمــكن أن نلمس آثار تلك الثنائية فى الثورة الــكوبرنيكيــة ، فنلاحـــظ أن كوبرنيــكس عنـــدما بدأ يفسر عنصر الحركة فى العالم ، والأفلاك ، لم يتردد فى أن يضع ذاته أولا كأساس لهذا التفسير ٠٠ فالذات هنا لا تعدو أن تكون محور هذا الادراك ، والركيزة الأســاسيــة لــكل معرفة ٠

كذلك نجد (ديكارت) ، و (هيوم) ، و(لوك) يبدأون بتحليل الذات العارفة ، أولا وقبـــل كـــل شىء فهى بمثابة النبـــع الذى يفيض بحـــوارهم الفلسفى ٠٠ فرغم اختلاف مناهجهم فى هذا الصدد فهم يتفقون فيما بينهم ، على هذا المبدأ الذى مؤداه: علينا أن نبـــدأ من أنفسنا اذا أردنا أن نعرف شيئا ٠

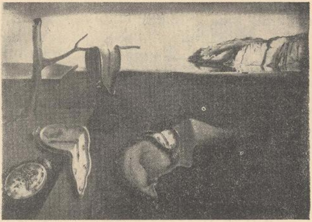
ولئن رأينا (كانط) يسلم بالنظام النيوتونى ، ويتفق مع بعض تصوراته ، الا أن ذلك لم يحل دون أن يقف منه موقفا نقديا لايخلو من بعض الشك، فقد كان يقلقه مقدار ما يتوفر فى الأسس العلمية النيوتونية من صحة ، وصدق ٠٠ ومن هنـــا كان يشك فى امكانية تعميم هذا النظام الميـــكانيكى ، ومدى ما يحققه من استحواز وشمول لكل ما يمكن تصوره ٠٠ ومن ثم ، فهو يأخـــذ على « نيوتن » تجاهله للذات العارفة ٠٠ ويبدو ذلك بوضوح فى موقفـــه من مسألة القـــانون العلمى الرياضى ٠٠ فحدير بالذكر أن (الرياضة) رغم أنها صادرة عن الذات الانسانية المستقلة عن العالم الخارجى ، الا انها تخـــبرنا بما يجرى فيـــه من ظواهر ٠٠ وهى تخبرنا خبرا صادقا يقينيا ٠٠ وعلى هذا ، فهناك ذات انسانية عارفة نستولد منها القوانين العلمية ٠٠ فمن البديهى أن هذه القوانين لاتصدر عن العالم الطبيعى ٠٠ فالطبيعة لا تنبت جاذبية ، ولا قصورا ذاتيا ، وانما (نيوتن) وحده هو الذى يصنع هذا القانون لكى يفسر به مجموعة من الظواهر كان فى مقدوره أن يلاحظها ٠

وبهـــذا صارت فلسفة (كانط) التحليلية النقدية بمثابة تمهيد لعصر جديد عصر لا يسوغ القول بحتمية مطلقة للعـــالم ٠٠ فالانسان ليس (ترســـا) فى مجتمع ، وانما هو يولـــد حرا على الأرض ، وله أن يعيش ، كما يشاء ٠٠ وبمقتضى حريته ومشيئته ٠٠ ففى مقدوره أن ينشىء علاقات مع غيره ، ويعمل على تنظيمها فى عقـــد اجتماعى معين ٠٠ ذلك العقد الذى يجب أن يتخذ أساســـا للدساتير ٠

فى ضوء ما ســـبق ، يتبين لنا كيف اختفت فكرة (نيوتن) عن النظام الحتمى الذى تفرضـــه الطبيعة ، أو يفرضه رجل فائق يعلو على بقيـــة الرجال ٠ وسواء قلنا أنه (الملك) أو (الوحى) فان ذلك لا يغير من الأمر شيئا ، فلابد من الخضوع ـ بحكم الضرورة ـ لهذا القانون الذى يصدر عن مصدر أعلى تتحقق له السيادة ، والسيطرة على كل شىء ٠

ان هذا التصور للقانون الذى كان متمشيا مع عالم (نيوتن) ـ لم يعد مستساغا وطبيعة الفـــكر فى منتصف القرن الثامن عشر ـ عنـــد ما أعلن (روسو) ، و (مونتسكيو) نظرياتهم فى العقـــد الاجتماعى ، والفرد ، والجماعة ، وروح القوانين ٠

ولقد كان لانتصار هذه الآراء ، وشيوعهـــا على يد دعاة الثورة الفرنسية التى أحدث نجاحها هزة عنيفـــــة فى التفكير الأوربى ، أثر بالغ أدى الى انبثاق الحركة الرومانتيكية التى قامت على أنقاض العقل ، وتقويض الحركة الكلاسيكية ، التى أضفت على الأشياء صبغتها العقلية حتى جعلتها تبدو فى شكل قوالب ثابتة ، وصور ســاكنــة جامــدة ، تتوارثها الاجيال على مر الســنين ، ومن ثم فقـــد جاءت الرومانتيكية كرد فعل لحركة التعقيل التى كانت تسيطر على طبيعة العصر ٠٠ فلا غـــرابة أن يهاجم الرومانتيكيون المناهج العلميـــــة ، والقيم الفنية المتحجرة التى كانت سائدة فى عصر العقل وأن يسعوا الى تأكيد حياة الأفراد ، والجمـــاعات ، وتجلية ما تتسم به من الثراء ، والتنوع ، والتغير ٠٠ رافضين ما ينادى به الكلاسيكيون من أن أهم ما يميز عالمنا الواقعى انما هو ذلك النظام المنطقى والتناسق الرياضى ، وأن العقل هو مقيـــــاس الأشـــياء ، وهو جوهر الانســـان ٠٠ فعنـــد الرومانتيكيين أن الطبيعة الحيوانيه للانسان قد تكون أعمق جذرية من طبيعته العاقلة ، ذلك لأن العقل ـ كما أوضح (هيوم) ، و (لوك) ليس الا ملكة مكتســـبة ٠٠ أى أنه صـــفة عارضـــة يكتسبها الانسان ٠٠ وهو لا يكتسبها عفويا ، أو بمعزل عن العالم الخارجى ، وانما بتفاعله مع هذا العالم ، وتأثره بما يدور فيه من خبرات ، وتجارب ٠٠ فالانسان قبل أن يكون عاقلا كان ولا يزال ـ كائنا حيوانا ـ له غرائزه ودوافعه ، ورغباته التى تعـــد أعمق تأثيرا فى حياته ٠ وبالتالى فينبغى ألا نغفلها ، وأن نحسب لهـــا كل حساب ٠



سلفادور دالى « لوحة الذكريات » ١٩٣١

ولقــد كان من أثر ذلك أن ظهرت اتجاهـات تنادى بابراز قيمة الفرد الجزئى ، وتعزيز وجوده ، ذلك الوجود الذى ينبغى ألا يكون خاضعا للنظـام الآلى أو المعقول ، بل صـادر عن كونه انسانا ، يعيش ويرغب ويثور على كل ما يحول دون انطلاقه وتحرره من القيود .

ومن الواضح أن آثار تلك الاتجاهات قـد انعكست على الأشكال الفنية ، فأمكن أن نلاحظها فى التصوير ، والشعر ، والدراما ، فقلما تمرد الفنان على الأنماط الفنية التى تفرض عليه نسقا ذهنيا أو سياقا آلياً صارماً .

وبهذا المعنى صارت الرومانتيكية ثورة خيالية تدعـو الى تحرير الفن من التراث والـكليشهات ، والأنماط المتوارثة ، ومن ثم فقد أمكنها أن تطلق كل ما تحويه التجربة الفنية من طاقات خياليـة ، وشعورية ، وأن تجعلها تنسلخ من كل القواعـد التى تطمس ملامحها الفذة ، والحية الجديدة .

ومن ثم ، فقد صار الخلق هنا قبساً من الخيال المبتكر الذى يستلهم موضوعاته من حياة الأفراد العاديين أو من الطبيعة ، وذلك يتوافق وطبيعـة الحركة الرومانتيكية التى لم تظهـر الا على أيدى رجال من الشعب ، وذلك فى مقابل المتعلمين ، والعلماء ، واتباع الكلاسيكية ، ولعل ذلك ماجعلهم يطلقون العنان لغرائزهم ، وعواطفهـم متجاوزين تلك القيود التى يفرضها العقل الجامد .. ومن هنا نجد الأسلوب الرومانتيكى انما هو خلو تماما من عنصر المعقول ، فقد أستبدل بعنصر الانفعـال ، وتلك الصبغة الموسيقية التى تضفى على الأثر الفنى جوا شاعريا .. وفى ضوء هذا الجو المتحرر لم يعد الفنان يعمل للملك والنبلاء والكنيسة ، وبالتالى لم يعد يجند فنه فى خدمة السلطة والعقيـدة ، مثلما كان يحـدث فى زمن نيوتن ، وانما صار يجسم طاقاته العاطفية ، ويعمل على تشكيلها فى صور تعبر عن صميم ذاته .

وبهذا ، فالحركة الرومانتيكية انما تقوم أساسا على الحساسية ، والخيال ، والتعبيـر الشـخصى ، واثبـات الذات ، وتمجيد الغـريزة ، وتحطيم الوحدات الثلاث ، وسيطرة العاطفة على العقل .. فواضح أن العقل انما هو قاسم مشترك بين الجميع وتصوير الشخوص بايحاء منه انما يفقدها عنصر التفرد ، والتخصيص ، ولما كان الفن يهدف الى تكثيف الجزئى الخاص ، وليس الكلى العام ، كان لابد من التركيز على الجانب الوجدانى الذى يختلف باختلاف الأشخاص .. فهو بذلك يمثل المادة الحية التى يستخلص منها الفنان صوره الفذة الفريدة .

تلك هى أهم خصائص الحركة الرومانتيكية التى كانت بمثابة أول ثورة توجه ضد العقل فى تاريخ الفن .. وقد بلغت ذروتها فى عام ١٨٣٠ ، فكان من روادها « فيكتور هوجو » فى الأدب ، و«برليوز» فى الموسيقى ، و « ديلاكروا » فى التصوير .

ويهمنا الآن أن نركز الضوء على « ديلاكروا » الذى كان فنه أصدق تعبير عن شخصيته القلقة ، المتوترة ، التى تتصارع فيها الأضداد ، والنقائض .. الأمر الذى يجعل هذه الشخصية تستعصى على التفسير أو التحليل .. وهو فى هذا الصدد يقول

لاستندال : « اننا مزيج غريب من الأضداد لايمكن تفسيره ، ان الشخص الواحد يحوى عشرة أشخاص ، وقد يحدث فى بعض الأحيان أن هؤلاء العشرة يظهرون جميعهم دفعة واحدة » ٠

وولد « ديلاكروا » عام ١٧٩٨ فى أسرة أنجبت عددا من رجال الأدب والسياسة ، وكانوا على درجة من الوعى والاستنارة أتاحت له أن يستوعب ألوانا من المعرفة فى وقت مبكر من عمره ، فشب يقرأ الشعر وينظمه ، ويتذوق الموسيقى ويعزف ألحانها على الكمان ، ويغشى المسرح ويسهم فيه بتمثيل بعض الأدوار ٠٠ وقد دفعه المرض خلال فترة الشباب الى العزلة والانطواء على آلامه ، وواضح أن كل هذه المؤثرات قد انعكست على أعماله الفنية ٠٠ فأسلوبه الفنى ينأى عن تسجيل الواقع وعدم الاعتماد على العقل ، والاتجاه الى عالم الخيال بحثا عن صور يبدعها من وحيه ٠

ولقد أخرج (ديلاكروا) لوحة (قارب دانتى) فضمنها الشاعر الايطالى (دانتى) يصحبه الشاعر الرومانى (فيرجيل) وهما يطوفان العالم بقارب يشق عباب المحيط ويتأرجح بين أمواجه الهائجة ، ثم أبدع لوحته الشهيرة التى استلهم موضوعها من المذبحة التى تمت على أيدى الأتراك فى أبناء جزيرة يونانية وهى لوحة (مذبحة ساقز) حيث عرضها فى معرض الصالون عام ١٨٠٤ ٠٠ ومن لوحاته أيضا لوحة (الحرية تقود الشعب) ٠

ويعتبر فن (ديلاكروا) بمثابة تمهيد للمدارس التى ظهرت فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، ومستهل القرن العشرين ٠ ويجب أن نذكر أن فنه يمتاز بثراء المخيلة ، وانطلاقها ، مما أدى الى تنوع الموضوعات التى تناولها ، فعنده أن التصوير كالشعر والأدب ، فهو وسيلة للانطلاق والتحرر من كل ما هو منطقى ، ورتيب ، وممل ٠ ونلاحظ أن أسلوبه يتسم باللمسات العريضة الفياضة ، كما أن اللون هنا يتغلب على الرسم ، بمعنى أنه لا يحصر اللون داخل خطوط مرسومة بدقة ، بل هو يرسم باللون مباشرة دون التدقيق فى التفاصيل ٠٠ ومن المهم أن نشير الى تأثير (ديلاكروا) على المدرسة الانطباعية التى اهتمت بتحليل الضوء ، والتقاط انعكاساته على سطح الأشياء ٠

ومن المؤكد أن انطلاق اللون ، وتمجيده ، وتفخيمه انما يعد أقوى تعبير عن تفجر الطاقات الانفعالية ، ومن ثم ، فيمكن بوضوح أن نتبين تأثير ديلاكروا فى تصوير (رينوار) ، و (فان جوخ) كما أنه كان بمثابة قوة دافعة فى بعث حركة الوحشيين أمثال (ماتيس) ، و (ديران) و (فلامنك) ٠٠ وكان (ديلاكروا) يرى أن « اللوحة » ينبغى أن تكون فى تشكيلها أشبه بالسيمفونية ٠ وعلى هذا فقد كان ينصح الناظر الى « اللوحة » بأن يقف بعيدا عنها بحيث يعجز عن تعرف موضوعها مكتفيا بأن يشاهد توزيع البقع اللونية فى التكوين العام للوحة ، تماما مثلما يستمع الى سيمفونية الموسيقى البحتة ٠

كل هذه الخصائص قد جعلت من (ديلاكروا) رائدا للحركة الرومانتيكية ٠٠ فهو يرى أننا لا نستطيع فهم العمل الفنى اذا أخضعناه للقواعد المنطقية أو لقوانين العقل ، ذلك لأن الفن انما ينبع من مصادر أخرى أعمق من مستوى الوعى ٠٠ وأبعد من الرؤية الحرفية التى تلقف ما يجرى على السطح ٠ فاذا أردنا أن نستكشف هذه المصادر كان من الضرورى أن ننسى مقاييسنا الذهنية المألوفة ، وأن نغوص فى خفايا اللاشعور ٠٠ فما الفنان الا ذلك الشخص الماشى فى نومه ، وعليه أن يستمر فى مشيه دون تدخل أو تحكم من أية قوة واعية ٠٠ فاذا أيقظته فقد حطمت قوته ٠٠ يقول « فردريك شليجل » : « **ان بداية كل فن أن يلغى قوانين العقل وأساليبه ، وأن يغوص بنا مرة أخرى فى فوضى الأوهام ، انها الفوضى الأصلية للطبيعة الانسانية** » ٠٠ وبهذا يصبح الفن بمثابة حلم يقظة لا يسعنا الا أن نستسلم له اراديا ٠

ان أهم ما يميز الفن المعاصر انما هو الانصراف عن تسجيل المظهر الخارجى للأشياء ، وذلك فى مقابل التركيز على التشكيل ، والتكوين ٠ فالصورة لا تحوى موضوعا يشير الى ظواهر الواقع ٠٠ فهى لا تخبرنا عن شئ ، ولا تحكى عن الطبيعة شيئا ٠٠ فلكى نفهم الصورة هنا لا ينبغى أن يستند فهمنا الى مدركات معقولة ، بقدر ما يستند الى التصور الخيالى المجرد ٠ ذلك لأن الفنان يقوم بالغاء « الموضوع » وهو لكى يحقق هذا الهدف ، نراه يتجه الى عملية الازدواج فى صورة ٠٠ فيصبح أن تتضمن الصورة الواحدة مجموعة من الصور والخيالات فى آن واحد ٠٠ فكلما تعددت الصور ، وتنوعت الأحاسيس فى « المركب الفنى » الواحد ، أدى هذا الى أن يركز المشاهد اهتمامه على « التكوين » ، وعلى عمارة الصورة ، بدلا من أن يوجه هذا الاهتمام الى تسجيل المظاهر المحسوسة « ان الفنان هنا شخص مبتكر ٠٠ والابتكار يتضمن خلق صيغة جديدة ليس لها وجود فى الطبيعة ٠٠ ومن ثم

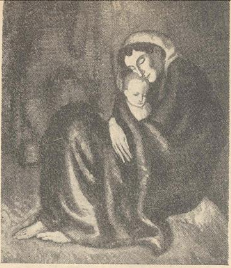
فتعدد الصور والخيالات فى الصورة الواحدة انما ينفى عنها صفة الافصاح عن أى عنصر معقول أو محسوس . وبهذا الأداء ، استطاع الفنان أن يتخلص من آليات الواقع ، وينسلخ من علاقاته المنطقيه وقد تتشكل الصورة المزدوجة على أساس انعدام تناسب مضمونها للثوب التى ترتديه ، وذلك ما نجده ممثلا فى صورة « بيكاسو » (الأم وطفلها) التى يمكن أن نميز فيها صورة عائلة متقنعة فى شكل فرسكو رومانى قديم ، ولقد أبدع الفنان (مانيه) صورا مزدوجة بمهارة غير عادية ، فهناك صورتان توضحان ذلك ، احداهما تسمى (أولمبيا) ، والأخرى (الغذاء فوق العشب) ، فالصورتان تتضمان مناظر لأشخاص معاصرين فى جو معاصر .. فضلا عن أنهما يتميزان بطراز من أكثر طرز التصوير تقدما .

ومعروف أن بعض المصورين السيرياليين قد ارتبطوا بذلك الأسلوب .. ففى عام ١٩٢٤ ، ظهر كل من (دالى) ، (وميرو) ، (ماجريت) ، و (ماكس ارنست) لكى يعبروا بنتاجهم الفنى عن طبيعة هذا الاتجاه ، وقد كان رائدهم فى هذا الصدد الفنان (كيريكو) ، واستطاع هؤلاء المصورون أن يخرجوا بشىء مثير ، فتجنبوا (التكوين) كموضوع لتعبيراتهم ، واستبدلوه بالصورة المزدوجة بغية اضعاف المعنى ، وابراز « التكوين » كموضوع حقيقى للصورة .

كذلك يمكن القول بأن رواد الرومانتيكية الجديدة ، قد عرفوا تشكيل الصورة المزدوجة ، ففى باريس عام ١٩٢٦ ، عرض « بيرارد » ، و « تشليتشيف » ، و « ليوند » صورهم التى تؤكد عنصر الازدواج .. فقد استخدم « تشليتشيف » الصورة المزدوجة للادميين على اعتبار أنهم حيوانات ، والأطفال فى نموهم على اعتبار أنهم ينتمون الى عالم النبات .

وعلى هذا ، فالصورة التى تمت بصلة الى عصرنا يجب أن تكون خلوا من عنصر المعقول .. أى يجب أن تحوى نوعا من الازدواج ، أو بعدا اضافيا من صنع الخيال..ذلك البعد الذى يمثل قيمة الرمز ، وأهميته فى عالم التشكيل .. فلكى تستحوز الصورة على انتباه الرائى يجب أن توحى بتلك الخيالات المتضاربه التى تجعلها تنسلخ من أية صبغة معقولة أو مألوفة .

واضح أن الفنان هنا يقوم بتحطيم الأشياء لكى يعيد صياغتها فى تشكيلات فذة غريبة .. وهو يفعل ذلك لكى ينفى عن « عمله الفنى » خصائص التعقيل ، والسببيه .. ومن هنا ، نراه يرفض أن يرى الأشياء بمنظار أرسطى ، أو بنوتونى .. فهو ابن هذا العصر الذى ينبذ « الصورة الأرسطية » التى تعبر عن الحقائق الأزلية الأبديه ، وهو ينتمى الى عالم لم يعد محصورا فى مقولات أرسطية ، أو حبيس تلك الطبائع الثابتة التى حدثنا عنها « نيوتن » . انه لا يستطيع أن يتصور عالمه الا حركة ، وتطورا ، وصراعا ، وخلقا مستمرا .. فالشىء لا يتألف من صورة وهيولى ، كما أنه لم يعد ظلا لمثال ، أو حزمة من أفكار ، أو امتدادا فى الخارج أو مقولة من مقولات العقل النظرى ، أو ترسا فى عجلة الكون ، له وضعه المحدد ، ومجال حركته الخاص .. لم يعد هناك سوى تلك القوة التى تتولد من ذلك التآزر الذى يتم بين الضوء والحركة .. انها القوة التى تتفجر من خلال تحطيم المادة حيث تلتئم عناصرها وتتحول الى مدركات غير واقعية تنتمى الى الحركة الدادية ، والتكعيبية والسيريالية . وفى ضوء هذه الرؤية استطاع الفنان أن يضع يده على جوهر الأشياء .. الأمر الذى جعله قادرا على أن يهتك ذلك الغشاء الذى كان يتلبس عالمه المرئى، وان يطلق خياله من أسر ذلك القالب المعقول المتسلط عليه ولم تقف ثورية الفن عند حدود التعبير الابتكارى ، وما يحويه من أشكال مختلفة ، يمكن أن نلمسها فى رمزية (جوجان) ، وتعبيرية (ڤان جوخ) ، وتكعيبية « بيكاسو » وانما رأينا الحركة الثورية تندفع – دون هوادة – الى الآفاق العلمية ، والفلسفية مستعينة بما تفرزه من آثار ، وأفكار ، على تعميق رؤيتها ، وتوسيع ادراكها ، وكان من أثر ذلك أن اقتحم الفنان (الزمان والمكان) ، بل راح يتجاوز ذلك محلقا فى أجواز الفضاء اللانهائى ، مستخدما فى ذلك أسلوبا فنيا يقوم على أساس قوانين الحركة الكونية ، وما يصدر عنها من أحاسيس ، وانفعالات ، ومن ثم فلا غرابة أن نجد (الحركة المستقبلية فى الفن) التى تحصر مفهوم الجمال فى عمليه تكثيف السرعة والحركة ، تعد أروع تعبير عن نسبية أينشتين العلمية ، فهى تستبدل (البعد الثالث) فى الصورة (بالبعد الرابع الزمنى) .. وبذلك أمكن للفنان أن يستخلص من (الحركة) حساسيتها التى صار يطبقها فى تماثيل لأشخاص قد جردها من أشكالها المحسوسة المألوفة .. فهو يجسم الأشخاص فى أوضاع تتخذ اتجاها مضادا لما تقوم عليه دراسة الأجسام فى الفن الكلاسيكى ، كذلك استطاع هذا الفنان أن يتوخى فى عمله تطبيق النظرية النسبية التى تتضمن ادماج الزمان والمكان ، وجعلهما فى حال من



« بيكاسو » – لوحة « الام وطفلها » (١٩٠١)
ان التصميم القوى لهذه الصورة يمكن رؤيته بوضوح اذا قلبت الصورة رأسا على عقب

التحدب ، والتقوس ٠٠ فالزمن هنا يمثل «البعد الرابع» الذى يعبر عن عمق حساسية الحركة فى العالم الانسانى ، والمادى ٠

ومن زعماء الاتجاه الحركى فى الفن ، المصور الايطالى (سيفيرين) الذى أضفى على لوحاته جوانب التأثير الكامنة فى جوف الحركة ، فنلاحظ أنه فى لوحه (سيدة تسير مع كلبها) يجسم الحركه هنا عن طريق تعدد الأرجل لكل من السيدة ، والكلب ، وكذلك باهتزاز الملابس ، وسلسلة الكلب ٠٠ وعلى هذا يمكن القول بأن الحركة المستقبلية فى الفن انما تتخذ مسارا مضادا مع الاتجاه الكلاسيكى ٠٠ ولما كانت معطيات هذا الاتجاه تبرز بوضوح فى عملية التكثيف لحساسية الحركه ، فليس من الغريب أن يتسم هذا الاتجاه بالسمة التجريدية ، ففى امكان الفنان أن يجذبنا هنا الى صور غير مكتملة الأجزاء ٠٠ فهو يقوم بحذف بعض أجزائها ، وابراز البعض الآخر ، وهو يدمج الأشكال الحية مع الأشكال الصامتة ٠٠ ومن خلال تلك العلاقة التى تربط بين الأجزاء المحذوفة ، والأجزاء المرئية التى تتكرر ، وتتعدد فى اللوحه يمكن أن تتجسم الحركة الزمنية ، المكانية الممثلة للبعد الرابع فى العمل الفنى الذى يعد أقوى تعبير عن الغاء كل ما هو واقعى ومعقول فى العالم ٠

فى ضوء هذا العرض ، يتضح لنا أن الفن المعاصر كان تعبيرا صادقا عن طبيعة الخلفية الحضارية والثقافية التى ينتمى اليها عصرنا الحاضر ٠٠ انه ذلك العصر الجرىء الذى حطم الذرة ، فصارت تراوده نزعة عدوانية الى تدمير العالم ٠٠ انه عصر شائه ، مضطرب تتزاحم فيه الرغبات والمطامع ، وتتنازعه المتناقضات ، والمفارقات ، والمشاحنات ، فلا غرابة أن تضيع فيه المقاييس الصحيحة ، وأن يعلن العقل عن عجزه وافلاسه ، بعد أن صار غير قادر على حل المشكلات ، والمنازعات التى تواجه انسان القرن العشرين ٠٠ فالحروب ما تزال تنشب فى كل مكان ، والكوارث ، والخراب ما يزال يحل بالأمم ، والأفراد ، ومن ثم ، لم يجد الانسان ما يتعزى به عن القلق والحرمان ، والضياع ، فاذا كان العلم قد منحه القوة المادية ، فهو من ناحية أخرى قد سلبه قوته المعنوية ، والروحية ، فقد تحطم كبرياؤه ، وصار لا يؤمن بأنه قد خلق فى أحسن تقويم ، خصوصا بعد أن أثبت (داروين) أنه تربطه أواصر وثيقة بأخوته الحيوانات المتواضعة ٠٠ وقد تفاقم الأمر بمجىء « فرويد » الذى ينادى بأن النفس ليست سيدة أمرها ، بل عليها أن تواصل الكفاح لاستئناس القوى الغامضة التى تتفاعل فى أعماقها ٠

وكما أن الانقلاب فى التفكير العلمى أدى الى تحطيم قوانين العقل اليقينية ، كذلك فان التحليل النفسى أدى الى انفجار فى جوهر العقل يناظره تفجير جوهر الذرة ٠٠ فانتقلت البحوث العلمية فى مجال علم النفس من الشعور الى اللاشعور ٠٠ ذلك الذى كان أشبه بغابه لم يتحقق اكتشافها الا على يد (فرويد) ٠٠ فقد استطاع أن يكشف النقاب عن تلك الجوانب الحيوانيه التى تتميز بها النفس الانسانية ٠٠ وبذلك صارت معرفتنا لطبيعة الانسان أوسع ، وأعمق مما كانت عليه

فى الماضى ، ومن المؤكد أن ذلك يرجع الى مدى التقدم الذى أحرزه فرويد فى بحوثه النفسية ٠

وجدير بالذكر أن الاتجاه السيريالى يعد صورة حيه لابحاث فرويد فى اللاشعور ، فالسيرياليه تقوم بالتركيز على اللحظة التى يختلط فيها الحلم باليقظه ، والواقعى بالخيالى ، والموضوعى بالذاتى ٠٠ وأهم ما تهدف اليه السيرياليه انما هو الغاء كل ما هو معقول ، والى تمزيق نسيج الواقع ، وتفجير طاقاته الباطنيه ، وذلك لكى تحقق عنصر الغرابة فى الأشياء ٠٠ تلك الغرابة التى عبر عنها (رامبو) برغبته فى اقامة حجرة استقبال فى بحيرة ٠٠ ويعتبر عنف الحركة ، واندفاعها من أبرز السمات التى تتميز بها السيريالية ٠٠ ويمكن أن نلمس عنف هذه الحركة من خلال رؤيتنا لذلك المشهد الذى يندفع فيه الناس فجأة ، وقد ركبهم الهوس والهلع بسبب اطلاق وحش كاسر عليهم ٠٠ وتبدو حقيقة السيرياليه فى تلك الاعجوبه التى يعبر عنها « بريتون » حين يقول : « ليست الحقيقة عند السيرياليين هى احداث تغيير ما فى نظام الأشياء الخارجى ، بقدر ما هى خلق حركة تندفع فى العقول لزلزلة كل ما تحويه من مفاهيم ، ومعتقدات ، وتصورات » ٠٠ وقد لجأ بعض السيرياليين الى أغرب الوسائل لاستلهام مادتهم الفنيه ، فليس غريبا اذا رأينا الاديب (فاشيه) يشهر مسدسه فى وجه أحد المارة ليسأله : كم الساعه ؟ فما كان من الرجل الا أن تسمر فى مكانه وشل تفكيره ، ولم يقو على الكلام ٠٠ لقد أراد (فاشيه) بهذا المسلك أن يدمر عنصر المعقول فى العلاقة الانسانية ، وبالتالى أراد أن يكسر رتابة الواقع ، وما يتسم به من روابط منطقية وميكانيكية ومن ثم فالسيريالية تنادى بالتخلى عن الواقع المألوف ، واستلهام ما يكمن فى عالم اللاشعور من مكبوتات ، وضغوط ، كذلك يسعى السيريالى الى التخلص من المبادىء التكنيكية التقليدية ، مستندا فى ابداعه الى أساس نفسى لاشعورى ٠٠ فهذه الآثار التى يخلقها انما توحى برؤى تتميز بغرابتها ، وكأنها صور أحلام مغرقة فى الغموض ، متدفقة بشتى الأحاسيس الجمالية التى تبعث على تنشيط الخيال رغم ما يخيم عليها من غموض كثيف ٠

وقد توصل الفنان السيريالى (جيورجو دى كيريكو) فى عام ١٩١١ الى أسلوب يقوم الأداء فيه على تصوير الأحلام ٠٠ ومن لوحاته (لغز العراف) ، و (لغز أمسيه خريف) و « التعلق باللانهائى » و « لغز الزمن » ٠ ان كل هذه اللوحات انما هى تعبير غريب عن جو الأحلام ، والشعور بالانطواء ، والايهام بعزلة رومانتكية ، والشعور بالتوتر الصامت ٠٠ ان روح هذه الصور سيرياليه بالدرجه الأولى ٠٠ فهى تنطق بتجريد المناظر من المقاييس الجمالية الثابته ، وتفتيت الجمود الذى يسيطر على الواقع ٠ ومن الواضح أن تأثير كتابات « فرويد » على جميع السيرياليين كان بالغا للغاية ٠٠ فقد أوحت الأحلام فى نظرية فرويد بفكرة الحلم كمادة للوحاتهم وكتاباتهم ٠٠ ومعروف أن « سلفادور دالى » يعد من أكثر الفنانين السيرياليين تأثرا بفرويد ٠٠ وكان موضوعه المفضل فى كثير من لوحاته هو تصوير وجوه خياليه فى منظر طبيعى لشخص تملك عليه كل حواسه ٠٠ ولقد أقام « دالى » الأسبانى المولد أول معرض سيريالى فى عام عام ١٩٢٩ ٠٠ وجدير بالذكر أنه يفوق جميع السيرياليين ، ليس فى تعقد وكمال لوحاته ، بل فى مكانته كفنان عظيم ٠٠ ومن أشهر لوحاته لوحه « الذكريات » التى أبدعها فى عام ١٩٣١ ٠

وعلى هذا فان الاتجاه السيريالى عموما انما يعبر عن الوجود المضاد ، غير المنطقى ٠٠ كذلك يعتقد السيرياليون أن اللاشعور انما أكثر صدقا، وواقعيه من الشعور ، وأن وعينا الداخلى انما هو الذى يلهمنا حقائق الأشياء ، وأن العقل لا يفرز الا التفكير المنظم الذى ينتج عنه فى الغالب غباء مستحكم وبعد ففى ضوء ما سبق ، يتضح لنا أن الفن المعاصر انما هو أقوى تعبير عن مؤثرات العصر ٠٠ ذلك العصر الذى أهم ما يميزه انما هو قوة التغيير ٠٠ فقد شهدت عشرينات هذا القرن حركة فكرية ثورية واسعة المدى ، شملت كل مجالات الفكر ، والنشاط الانسانى ٠٠ فهى بمثابة انقلاب شمل جميع عاداتنا الذهنية ، وأساليبنا التقليديه التى كانت سائدة فى الفن التشكيلى ، والشعر ، والدراما والرواية والسينما ٠ فلا غرابة اذا رأينا الفنان يعمل على تحطيم آلية الشكل التقليدى الذى أصابه الضمور والاهتراء ٠٠ والتحطيم هنا ليس الا أداة لخلق وسائل جديدة تلائم روح العصر ٠٠ تلك الوسائل التى يستعين بها الفنان على كشف أبعاد جديدة فى الرؤية والادراك ٠٠ فقد رأيناه يقوم بمحو الفروق بين الشعور واللاشعور ، وبين اليقظة ، والحلم ، وبين الحقيقه والوهم ٠٠ وهو يستخلص من وراء ذلك علاقات جديدة يصوغها فى مركب يمكن تسميته (بالفن المعاصر) ٠



الأدب واللامعقول

د. لطفى عبد البديع

لم تعرف العربية كلمة اللامعقول فى عصورها الأولى انتفاء بلفظة المنقول ، وكان التوفيق بين المعقول والمنقول أو ترجيح أحدهما على الاخر مسألة المسائل فى الفكر الاسلامى ، فتوخى نظار المتكلمين والفلاسفة طريقة التاويل فى السمعيات ذاهبين الى أن المراد بها خلاف مدلولها الظاهر والمفهوم ، وأحالوا فى بيانها على الأدلة العقلية وعلى من يجتهد فى العلم بتأويل النصوص الواردة فى شأنها على ما بسطه ابن تيمية فى كتبه وهو يهجن علمهم ويبطله .

والمعتزلة هم رواد هذه الطريقة والسابقون اليها بناء على مذهبهم فى التنزيه المطلق ، فقد حملوا الألفاظ القرآنية وغيرها مما له تعلق بذات الله وصفاته على المجاز ، وهو من مواضعاتهم التى اخترعوها وبسطت سلطانها على البلاغة العربية وصارت أصلا من أصولها يعول عليه علماؤها فى كل ما يعرض لهم من قضايا الشعر والادب ، ويحكمونه فى التفضيل والمقايسة والموازنة بين الكلام ، يمشون فيه مشية الضرير وان كانت عصاه التى يتوكأ عليها هى المجاز .

غير أن الخيال الشعرى لم يقف عند حدود المعقول على ما بينوه حين حاولوا الاستخراج والتعليل ، وانما وثب الى آفاق عجزت البلاغة والنقد عن ملاحقتها والاحاطة بها احاطة فلسفية تعرف معها طبقات الكلام ومراميه ، وتعتبر بها الحقائق الشعرية فى نسبتها الى حقائق الحياة المتجددة فى كل زمان .

وهذه مزلة هوى فيها النقد العربى قديمه وحديثه على السواء ، فتهمة المبالغة والصنعة ومجافاة انواقع من المعاول التى عملت عملها فى تخريب التراث الأدبى وظلت تتسرب من دعاتها الينا مع طول الزمن الذى يفصل بيننا وبينهم .

والمعقول واللامعقول عند من يتسقطون الجديد من الألفاظ يجرونها على أسلات أقلامهم كالجزء الذى لا يتجزأ عن أبى لقمان الممرور ! .

ومن حديثـــه على ما ساقه الجاحظ أن بعض أصحابه سأله عن الجزء الذى لا يتجزأ ؟ قال الجزء الذى لا يتجزأ على بن أبى طالب عليه السلام ، فقال له أبو العيناء محمد : أفليس فى الأرض جزء لا يتجزأ غيره ؟ قال : بلى ، حمزة جزء لا يتجزأ وجعفـر جـزء لا يتجزأ ، قال فما تقـــول فى العباس ؟ قال : جزء لا يتجزأ • قال فما تقول فى أبى بكر وعمر ؟ قال : أبو بكر يتجزأ ، قال : فما تقول فى عثمان ؟ يتجزأ مرتين والزبير يتجزأ مرتين • قال : فأى شيء تقول فى معاوية ؟ قال • لا يتجزأ •

قال أبو عثمان : فقـد فكرنا فى تأويل أبى لقمان حين جعل الأنام أجزاء لا تتجزأ الى أى شيء ذهب ،فلم نقع عليه الا أن يكون كان أبو لقمان اذا سمع المتكلمين يذكرون الجزء الذى لا يتجزء هاله ذلك وكبر فى صدره ، وتوهم أنه البـــاب الأكبر من علم الفلسفة وأن الشيء اذا عظم خطره سموه بالجزء الذى لا يتجزأ ! •

والمعقول واللامعقول فى الأدب ، ومثلهما فى ذلك الواقعية والرمزية وغيرهما من ألفاظ يائيه هما من هذا الباب ، دلت عليهما بطاقه تجتزىء بالكلمتين أو الثلاث ثم انطلقا فى أسواق الادب بهذه الشهادة المزورة يأخـــذ منهما كل متخفف حاجته ، والكلمات الفلســــفية اذا انتزعت من سياقها آلت الى بطاقات وصارت كاللقيط لا يعرف نسبه ، وتجهل حقيقته ، والكلام الفلسفى لا يغنى فيه الاجمال عن ابســـــط ، ولا التلخيص عن الاسهاب ، لأنه ينشأ من نمو الأفكار وتتابعهـا وانضمام بعضها الى بعض وهى تأخذ طريقها من ابتداء القول الى نهايته •

واذا كان للمعقول واللامعقـــول عندنا معنى فمعناه مأخوذ من اللجاج والخلط فى الادب وفى بحثه ، والنقد ومذاهبه ، أما الادب فقليله وكثيره أدب ، وجيده ورديئه أدب ،وما علا فيه وسفل كل ذلك أدب ، والبحث فيه يقوم على الباطل كما يقوم على الحق ، ولصاحبـــه أن يذهب المذهب الذى يتأتى له لا ما تقتضيه الحقيقة فى نفسها ، اذ البحث كله بحث : ما صح منه وما تشـــابه ، والعبرة بأن يكتب المترسلون ليخرج مما يكتبـــون كلام مستفيض يذاع ويملأ الاسماع •

ومن المعقول أن يلتئم النقد مع طبيعة هـــذا الادب ، فهو يبحث دائما عن الموضوع فى غـير الموضوع ، وعن العلة فى غير معلولها وعن النتائج بعد أن يغير مقدماتها •

والمعقول فى الثقافة العربية اذا أخذ بحقـــه كان أكثر من مجرد مطابقة طرائق التفكير لطبيعة الواقع على ما يؤخذ من مفهومه فى الفكر الأوربى ، ويكاد من الوجهة الاسلوبية يكون ترجمة حرفية للواقعية مع ما تقتضيه من الاعتداد بالأشياء التى تقع تحت الحس ، ومطابقتها أو موازاتها للفـكر الذى يتناولها بالتنسيق والتحليل •

فأين ذلك من العقل فى الفكر الاسلامى وهو على تعددمعانيه مجرد عن المادة فى ذاته ، روحانى مستقر فى الملأ الأعلى ، يحدوه الشوق الى الكمال ؟

ولما أراد أبو تمام أن يصف العمل الشعرى قال :

ولو كان يفنى الشـــعر أفنـــاه ما قرت
حياضـــك منـــــه فى العصـــور الذواهب
ولكنــه صـــوب العقـــول اذا انثنت
ســـحائب منـــــه أعقبت بســـحائب

وهو القائل بعد ذلك فى القصيدة ذاتها :

تكاد عطـــاياه يجن جنونهـــا
اذا لم يعوذها بنغمـــة طـــالب

وقالوا جن جنونها مثل وضع للمبالغة ونقول : ولكنه يدخل عند أبى تمام فى حيز المعقول على ما أراد : وأنه مما صبت عقول الشعراء وأذهانهم •

والعقل باعتباره أداة للمعرفة لم يكن على مفهوم واحد عند العرب أو عند سواهم من الامم ، بل كان عقلين : عقل ينزل منزله الظل للعقل الأعلى الذى ينظم الكون (كالضوء فى الاساطير الفينيقية واللوغوس عند هيرقليطس) وعقل هو القوة التى توجد منه اللحظة التى يتحقق له فيها الاستقلال مقابل تخوم العالم السحرى اللاهوتى والتـأويل الصوفى للكون •

وأزمة المعقول فى الفكر الاوربى تؤول الى القرن الثامن عشر حيث أخذ العقل مأخـــذ الاداة التى يستطيع الانسان بها أن يبدد الظلمـــــات التى تحيط به ، وكان قبله ينزل التعبير عن مسلمات متافيزيقية دينيـــــة ، ترجع الحقـــــائق العقلية بمتقضاها الى الله تعالى •

ومن هذا الطريق الذى وقع فيه التنـــازع بين التصورين أفضت المعقولية الى شاطىء الوضعـية تلتمس عندها النجاة وهى تأخذ نتائج قضاياها ، واذا صح أن العقل شيء يتألف بالتدريج ويجتاز سلسلة من المراحل التى لا تخلو من ضباب تقوم على الاسطورة والميتافيزيقا لينتهى به المطاف الى المعرفة المحضة ، فقـــد كان حريا به ، اذا هو

أحول اللامعقول وأنا لا أعني أن يكون ما بينه وبين المعقول من قبيل السلب والإيجاب بل أطلق اللامعقول نظرا لشيوع اللفظ وأنا أعني به ما لا ينحصر فى عناصر المعقول كأنه نظير المعقول

استطاع أن يقهر العوائق التى تتمثل له فى النظرية التجريبية ، أن تصح مسلماته ويتحقق لها الصدق الكلى ، ولكن ذلك لم يقع ، وحتى على فرض وقوعه فقد بقيت مسألة ما اذا كانت هذه المعرفة انسانية ، معلقة تفتقر الى حل وبيان ·

وفى الثلمة التى تفصل التصورات العقلية عما عداها نبتت اللاعقلية وازدهرت ، وهى ان كانت أقل اقناعا من الجهة المنطقية فانها أدعى الى الرضى من جهة الوجدان وحقائق الحياة ، والحياة ــ كما يقول أورتيجا ايجاست ــ لا تسمح بأن ينتزعها المنطق الخالص من مكانها ·

وقد كان شعار العصور الأخيرة بيان قصور العقل وعجز معاييره والدعوة الى طرق أخرى للمعرفة ، من المعرفة الى اللاوعى ، ومن اللامنطقية الى غيرها ، استعلن بها للناس أمثال الكونت دى كيسلرنج وهو يشيد « **بالأعماق السفلى للموجود** » و د · هـ · لورنس وهو ينادى « **بالروح الذى يغتال الحياة** » ويهتف « **باوعى** الدموى » · وكانت غايته ، من حيث هو قصاص ، أن يغير ما بالانسان ·

والعقل لم يصح له الا التنسيق والمقايسة والنظام ، وهو عمل ميكانيكى بحت ، أما فيما وراء ذلك فقد ثبت قصوره وعجزه عن الايغال فى المسائل الكبرى المتعلقة بالمعنى الكونى للأشياء والكائنات بحيث عاقه ذلك عن أن يتولى الحياة الروحية للبشر بالتوجيه والهداية ·

نعم قد يتأتى له أن يقيم حقائق على أسس يعنيها ولكن أحوال هذه الحقائق وطبيعتها مغايرة للمعقول ، ووظيفته لا تعدو أن تكون تنمية لما هو موجود ·

والمعقولية اذا هى وضعت فى مقابل الصراع الذى يتجاوز حدود المحسوس لن تلبث أن تتناثر الى قطع كبرى كل منها تريد أن تحيا حياة بذاتها ، وهو ما ينافى علة وجودها التى تقوم على وجوب مسلماتها وكليتها ، والقلق الذى يفضى اليه هذا التناقض وغيره من شأنه أن لا يسلم الى جواب شاف ·

ومن ثم كان تعدد الحلول التى تساق فى هذا السبيل ، من لدن تلك التى تتعلق بتكنيكية المنطق الى القبلية التى تحاول التوفيق بين المعقول والتجريبى ، بأن تعزو الى الأول القدرة على صياغة الفكر ، وتكل الى الثانى · تيسير المادة التى يجرى عليها العمل العقلى ، ثم تلك التى تروم حل التنازع القائم بين المجرد والمتعين ، بين الحيوى من حيث هو قوة سديمية فى أصلها ، والتبلور العقلى ، على نحو ما يتمثل فى المذهب الحيوى العقلى لأورتيجا ايجاست وسنعرض له فيما بعد بالبيان ·

فأزمة المعقول وضده لم تكن أزمة من أزمات العصر العابرة بل هى ظاهرة أصيلة فيه ، تركت آثارها علينا وان كنا لم نخض غمارها فى الادب والفن والفكر · والحياة العصرية بشمولها واتساع آفاقها كالقدر الذى لا يفلت منه انسان ، ولأمرما صرح أورتيجا بأن الانسان ليس وحده بل هو أيضا الظرف الذى يكتنفه ، وهو تصور يكاد يكون نظيرا لما سماه ياسبر أولا ثم سارتر من بعده بالموقف ، « فحياتنا أى الحياة الانسانية ــ على ما قال أورتيجا ــ هى لكل أحد الحقيقة الجوهرية ، لسنا سواها وليس لدينا غيرها ، والحياة هى التى يوجد فيها المرء دون أن يعلم كيف اذ لابد له من أن يوجد فى ظرف معين عنيد ، يحيا الانسان فى (الهنا والآن) ولا حيلة له » والهرب الى اللازمان أو اللامكان لاجزاء له فى الاستطيقا الا العقم والجدب ،

ولكن الاقرار بهذه الحقيقة لا يلزم عنه قبول كل ما يتضمنه العصر من انحراف وفساد ، بل لابد للانسان أن يدفع ذلك ويتذمم منه ، والذى ننكره من نزعاته تلك القوى التى تعمل عملها فى الفلسفة والادب والاجتماع : تهجن فى الفلسفة مبدأ المعرفة ، وتزرى فى الادب بالنشاط الادبى وما يجرى مجراه .

وليس كل ما فى اللامعقول من هذا الباب ، بل نحن الى ثمرات اللامعقول أحوج منا الى معايير المعقول وما يقتضيه من قياس وتعليل ، **أقول اللامعقول وأنا لا أعنى أن يكون ما بينه وبين المعقول من قبيل السلب والايجاب بل أطلق اللامعقول ، نظرا لشيوع اللفظ ، وأنا أعنى به ما لاينحصر فى عناصر المعقول كأنه نظير وهو مايضاد المعقول .**

ومن ثمرات اللامعقول التى لا يجحدها الا كل جامد ، الثورة التى طرأت على الفكر منذ فلسفات الحياة والمعرفة الفطرية ثم الازمة التى لحقت بالحياة الروحية الواعية حين تكشفت حقائق الحياة اللاوعية (فى التحليل النفسى للأحلام لفرويد) وكذلك الأزمة التى طرأت على الواقعية الادبية والتصويرية منذ ظهرت ارادة الاسلوب وتقرر مبدأ التحوير .

وما كان لنا أن نبكى مع الباكين خوفا من اللامعقول وحذارا من أن يظهر فينا مثل كيسلرنج ليشيد « بالأعماق السفلى للموجود » وليقول : « **لم أحظ بشىء من مجرد الفكر ، كل ما أعلمه انى ولدت من اللاوعى .. والقيم الروحية لا فائدة منها** » . وليمجد وهو شبه سجين فى ألمانيا الهتلرية « القوى الأرضية » ، ولا نخشى انبعاث بعض الغرائز التى لا تنام فى الانسان كأنها ، كما قال بول فاليرى ، براكين تتقد بعد قرون عدة من السكون وتتجشأ حممها على الكائنات ، ولا نخاف أن يبشر أحد بمثل ما بشر به د. هـ لورنس وهو يؤثر قوى الروح والدم على ما عداها فى «**الروح القاتل للحياة** » كل ذلك لسنا منه بسبيل لأنا لم نتخم مثلهم من المعقول حتى يقول أحدنا مثل ما قال فون دربروك فى كتابه « الريخ الثالث » : بدأ شقاء العالم مع المعقول ومع كلمة ديكارت السائرة « أنا أفكر فأنا موجود » ، ويتقيأ بعد ذلك كل زراية بالعقل الفاسد .

وليقل من شاء ما شاء فى القوى الشيطانية فقد ذهبت مع أصحابها ، ولكن بقيت المأساة الألمانية ، وقد أخضر دمها فى قصة توماس مان الكبرى « **دكتور فاوستوس** » تتجسد فى مأساة بطلها وهو الموسيقى أدريان ليفركون الذى كان أقنوم نيتشه وسونبرج أسطورة فاوست وميثاق قوى الظلام التى تتيح للعبقرى السلطان ، وتتيح له مع ذلك تدمير ذاته ، لقاء انكار الحب وجحده ، يقابله سيرينوس زينبلون ، قاص التاريخ والأنا الآخر لتوماس مان ، يمثل الروح الانسانى فى صراعه مع الروح الشيطانى الساخر ، ولا يزال هذا يأخذ مأخذه فى ذلك حتى يسقط تحت أقدامه .

ومن أعجب العجب أن تكون ألمانيا هى التى اخترعت التنوير وهى التى ثارت على النور ،وهذا هردر يشبه النور بسرطان يلتهم كل شىء ، ونوفاليس يفرد لليل أناشيده التى يزرى فيها بالضوء « **لطاعته الرياضية وعدم تستره** » .

وقد يخيل الى الانسان لأول وهلة أن مما لا يسوغ فى قضايا العقول أن يغشى أرواح نوفاليس وهولدرن وفون كليست وفون ارنيم الرقيقة ، وهم أعلام الشعر فى الحركة الرومانتيكية ، ظلام مريب وتتردى فى هوة القوى الشيطانية وغوائلها ولكن هذه هى آيتهم ، واذا كان جانب من السحر فى شعرهم الذى غزا القراء فى بلاد الضياء يرجع الى شىء ، فانما يرجع الى الولع بالتضاد والى سلطان الظلمات على الأرواح !

ونوفاليس يقتحم فى تضاده أودية الرهبة وتتناثر فى كلماته أشلاء الحياة ترجمت وآلت الى



د.هـ. لورانس

سلب تقفق فيه الغرائز الأولى ، ومن كلماته التى لم يسع هيدجر الا أن يأخذها بتمامها حين أراد أن يقرر مذهبه قوله « الحياة بداية الموت ، الحياة ليست الا للموت » وحال الروح الغامضة المظلمة هى المفتاح للاستطيقا التى جرى عليها ، وللاستطيقا الألمانية من لدن الباروك الى التعبيرية .

فاللامعقولية هى السمة الثابتة للشعراء الالمان ، همهم تحطيم مبدأ التناقض وهو على ما يقول نوفاليس ــ خير عمل يمكن أن تتولاه أرفع صور المنطق ، وعلى لسانهم جرت السخرية من المعانى المنطقية التى تترابط ككلمات الفكر الجوفاء .

وقد يفزع العقل من بعض الأحكام اذا هى أخذت فى جانب التاريخ والاجتماع ، فمن مثلها تخرج الأنياب والأضراس كقول القائل « الانسان عليه أن يبدأ بالغريزة وينتهى بالغريزة » واذا كنا نتحرج من أن نذهب الى ما ذهب اليه دنيس دى روجمان فى كتابه « **شخصيات الدراما** » من أن الهتلرية رومانتيكية سياسية ، وقوله هذا قد يسوغ على نحو من الأنحاء ، فان كتاب تلك الحقبة من الالمان باستثناء قليل منهم لم يتدمسوا من تمجيد الطغيان ، وكان فون كليست يستجيز لنفسه أن يقول : « **كان خيرا لأوربا أن ينسى فولتير فى الباستيل وأن يحبس روسو فى مستشفى للمجاذيب** » .

ومقتضى الحال أن الرومانتيكية لم تكن على نسق واحد ، ولم تكن فى كل الأحوال مرادفة لليبرالية فى الادب على حد ما عرفها فكتور هوجو ، فقد كانت هذه ظاهرة فرنسية متأخرة سبقتها أخرى كان المدافعون عنها فيها من المناهضين لليبرالية ، وفى مقدمتهم مدام دى ستيل ابنة البارون نيكر ، والفيكونت شاتوبريان وبنجامين كونستان وكلاهما من النبلاء ، على حين كان الذين ظاهروا الكلاسيكية من الليبراليين السياسيين ، وهذا من المفارقات ! .

أما الصورة الاسطورية للورد بيرون فتتمثل حين يلقى حتفه من أجل حرية اليونان ، وشيلى الفوضوى ويوشكلين وتيرمرنتوف تتعقبهما القيصرية ، ومكويتز رسول بولندا المصلوبة والدوق دى ريفاس ومارتنيس دى لاروزا الهاربين من استبداد فرناندو السابع فى أسبانيا ، فكل أولئك ظلوا تتجدد بهم معانى الحرية فى ذاكرة التاريخ .

فمن قال الرومانتيكية وسكت فقد قصر وما حقق ، فهما اثنتان لا واحدة : رومانتيكية تذهب الى وحدة الوجود وتولى وجهها شطر الطبيعة وتتعلق بكل ناء بعيد ، تتغشاها روح العصور الوسطى ، وتتعاودها أنغام من أنغام الشفق ، نشوانة غرة تمشى فى سبل الرعاة ، وأخرى على الجانب الليلى ، حبيسة يائسة ، واجمة ، لكن لا تنطفىء لها جمرة وهى تكاشف العقل بالعداوة وتراود الأحلام والأشباح .

غير أنهما تشتركان فى خصائص كثيرة بحيث يتعذر على الناظر أن يفصل أعمال هذه ومؤلفيها عن أعمال تلك ومؤلفيها ، فكلتاهما تؤثر على العقل ما عداه فى الانسان ، ولكن اذا كانت شخصيات فيرتر • وأوكتافيور لموسيه ، وانديانا لجورج صاند ، وغيرها تمثل الرومانتيكية الاولى ، فان أبطالا كمانفريد ودون جوان بيرون ودون ألفارو لريفاس تتجسد فيهم الرومانتيكية الثانية ، واذا كانت كلتاهما يؤرقها مرض العصر فان الأولى نسبها فى روسو ، وأبطال الرومانتيكية السوداء اللعينة مستقرهم فى ليالى يونج وفلك القصص السوداء بانجلترا فى أواخر القرن الثامن عشر .

وانما استطارت الرومانتيكية فى العهد الاخير لما تنطوى عليه ــ كما ذكرنا ــ من روح التمرد على المعقول ، اذ ظهرت وألمانيا مهدها لتناجز العقل بعد أن أله ورفع الى أعلى عليين ، ظهرت لتتحدى أضواء الفكر المحض وتغالب ما عرف من ضبط النفس ثم لتكون توكيدا لانطلاق الذات والغرائز من قيد حدودها الحاكمة ، ومن ثم كان نداؤها لأشد القوى ظلاما فى الموجود ، ودعاؤها لكل ما هو أولى فى روح الانسان ، وتمجيدها للرؤى والأحلام ، ثم تراميها ، وهذا من المفارقات ، الى الغاية التى ليس لها حدود .

وفى هذا الطريق مضى أبطال الادب الالمانى منذ الرومانتيكية الى التعبيرية يتعلقون بالمبهم ويؤثرون الغريزى ، طريق يتسلل فى ضبابه الروح الشيطانى الذى حده ستيفان زفيج بأنه القلق الداخلى الجوهرى لدى كل انسان ، القلق الذى يفصله عن ذاته ويفضى به الى اللانهائية والاولية .

والاحلام واللاوعى ظاهرة أخرى من مظاهر الرومانتيكية الالمانية ، فهى من جهة رفعها أصحابها الى اعلى قمم الوجود ، ومن جهة أخرى هبطوا بها الى أسفل ما هنالك من أعماقه ! ولعل فى هذه الثنائية بيانا ، اذا أحتيج الى بيان ، لتفسير التطلع الحى الذى أثاره شعراؤها ومفكروها فى الآداب اللاتينية طوال الحقبة الممتدة بين الحربين العالميتين ، **ففى أسبانيا يصعد بيكر الى أفق جديد : من شاعر من شعراء الطبقة الوسطى المتشيطنة الى معبود للصفوة ، وفى فرنسا يظل رومانتيكيوها قابعين فى أماكنهم لا يبرحونها ، وتتداعى الأصوات بالرومانتيكيين الالمان ، فيكتشف هوفمان من جديد ويترجم جان بول ونوفاليس وهولدورلن ، ويهتف السرياليون بفون اريم وفلهلم راب وتفرد لهم احدى المجلات التى تختص بالاتجاهات الحديثة عددا خاصا من اعدادها** ، كذلك يفرد الناقد السويسرى البيربيجان كتابا برأسه بلغ فيه من الذكاء فى التمحيص والحماسة ، يقرر فى صفحته الأولى **أن الرومانتكيين الالمان قد اختاروا من بين ما اختاروه من ميراث الماضى الصود المعضدة للامعقول وألوان التراث الصوفى** . وعنده أن عظم المهمة التى تولاها هؤلاء الشعراء هى فى نزوعهم الى الاستعلاء على المظاهر الموقوتة وضروب اللبس والخداع تاصيلا لوحدة الوجود العميقة ومن أجل ذلك أوغلوا لأول مرة فى كشف اللاوعى وفى «**الجوانب الليلية** » من الروح ، ولم يكن الحلم عندهم مجرد نفى لحياة اليقظة ، بل هو مستقل كاستقلالها سواء بسواء ، قال : « الصفة المزدوجة الجسمية والروحية للقوة الخالقة الكامنة فى الحلم تجعل منه شبيها بالشعر ، اذ الحلم يتيح لنا الايغال فى الينابيع الذاتية للحياة النفسية ، ومسايرة القوة المنتجة وهى دائما واحدة لا تتغير ، القوة التى تولد قوى الطبيعة كما تولد الصور النفسية ، وبفضل الحلم أمكننا أن نكتشف أعمق ما لدينا من صور القياس ، وندرك كيف أن الفعل الخالق للشاعر ، ويأخذه فعلا لأناه ،وهو أيضا يخلق كائنات حية » .

« ومثل ذلك أيضا يضفيه على اللاوعى « فهو يمتزج فى جوهره العميق بالحقيقة اللافردية ، **بالصيرورة الدائمة التى لا تنقطع ، بالنشاط** الخالق للالهى » ، واللاوعى لا هو أدنى من الوعى ولا هو أعلى منه ، غير أن « **العالم السفلى هو عالم الضرورة ، والحرية تولد فى المرتبة الأولى من الوعى»** ومقتضى ذلك أن الانسان كما لا يسعه أن يطرح اللاوعى مخافة أن يصاب بالتشويه النفسى كذلك لا يسوغ له أن يزدرى الوعى والا ارتد الى البهيمية ، والمثل الأعلى هو امتزاج العالمين وتكاملهما : عالم الرؤى وعالم الشهادة ، وعلى نحو ما بشر به نوفاليس من أنه « سيأتى اليوم الذى لن يكف فيه المرء عن اليقظة والمنام فى وقت واحد .. فالرؤيا وفى نفس الوقت اللارؤيا : « هذا التقابل من عمل العبقرى ، وبواسطته يتعاضد هذا النشاط وذاك » .

وهذه العبارات يتردد لها صدى غريب بعد ذلك بقرن من الزمان فى كلمات أخرى لاندريه بريتون يجمل فيها صاحب المذهب السيريالى مثله الاعلى بقوله : **أعتقد أنه سيرتفع فى المستقبل مابين هاتين الحالتين ، الرؤيا والحقيقة ، من تناقض ظاهرى ، وتنعقد منهما حقيقة مطلقة وما فوق حقيقة مطلقة ان ساغ تسميتها بذلك** » .

وتمتد هذه القرابة بين الرومانتيكية وما بعدها الى سائر صور الفن والفكر التى تحرم العقل وتؤثر عليه مايضاده ، وبهذا المعنى وحده يجوز الحديث عن **النيورومانتيكية** من حيث هى شعار لغير قليل من صور التعبير فى هذا العصر .

وأكثر الذين ينكرون المعقول تفوتهم التفرقة بين الادب والتفكير المجرد أو الموضوعى ، وقد كانت المعقولية التى يدعونها أو أنهم «مهووسون» بها كما كنى يقول الكاتب لا مرية فيه أن ما بين المعقول واللامعقول انما هو من قبيل المفاعلة الديالكتية ، لا تستبين فى هذا المقام الا باخضاعها للذات ، فالانسان من حيث هو روح قوامه من الحرية وكماله فى النشوة الاستطيقية لا تكف عن ملاحقته والالحاح عليه دواعى اللامعقول وأسبابه باعتبارها مادة للرؤية الشعرية وسبيل من سبل التعبير التى يظهر فيها الاسلوب المنفرد ، هذا من جهة ومن جهة أخرى فهذا الانسان أيضا لا يخلو من أساس متماسك ينفر معه من التحكم ، وينزع الى الوضوح ، ولا يرضى بأن تحتاجه ظلمات السديم ، ومالنا نذهب بعيدا ، وقديما قال بسكال وقد عاب كلا النقيضين وهما اقصاء العقل من ملكوته وعدم الاعتراف الا بالعقل : لا يجارى العقل شىء أكثر من مجافاة العقل .

ولعل بسكال لاديكارت هو الذى بشر بتلك العقلية الجديدة وطامن من العقلية التقليدية



أورتيجا ـ اى ـ جاسيه

الصارمة دون أن يهوى فى مزلة نفى العقل ويبوء به ، اذ انه يعزى توافق « روح الهندسة » و « روح الرقة » •

وفى نطاق هذه العقلية المزدوجة انطلق أونامونو دون أن يتأتى له تأليف مذهب جديد ، غير أن ما ينبغى به كتابه « **الشعور المأساوى للحياة** » من علل للامعقول جدير بكل اعجاب ، فهو ـ فيما نقول فيه ـ لا يخضع للعقل وانما يتمرد عليه لأن العقل ينبنى على أحكام غير عقلية ، وأونامونو غايته ملاقاة الانسان المتعين المضاد لانسان هيجل المجرد ، ثم ايمانه يقوم على الشك كايمان بطله سان مانويل الشهيد ، ومن أجل ذلك كان احتجاجه هو الاحتجاج للهوى باعتباره منهجا عاليا للمعرفة ، وصراعه هو صراع انسان الهوى مقابل انسان العقل ، بحيث يسوغ أن نعزو اليه ضربا من العقل الممزوج بالهوى والوجدان •

ومن هذا الباب أيضا ما ذهب اليه أورتيجا ايجاست من عقل حيوى ، ان كان لم يؤصل فى معرض فلسفى شامل شأنه فى ذلك شأن سائر الافكار المثوثة فيما كتبه فان أثره فى التيارات الاستطيقية الادبية بعد فلسفة برجسون وما تقتضيه من قصور العقل لا يدانيه أثر •

وأورتيجا يدافع عن مبدأ لا يتنكر للحياة بل يتطابق واياها ، كأنه يقرر عقلية جديدة لا هى حيوية محضة ولا عقلية محضة ، وعنده أن

« موضوع العصر ينحصر فى اخضاع العقل للحيوية ، وادراجه فى البيولوجى ، واتباعه للتلقائى •• ورسالة الزمان الجديد انما هى فى قلب العلاقة ، وبيان أن الثقافة والعقل والفن والأخلاق ينبغى لها أن تخدم الحياة •• وعلى العقل المحض أن يتخلى عن سلطانه للعقل الحيوى » •

وهذه الفكرة مبناها على فكرة أخرى مؤداها ما يسميه قصور الأشياء أى وجهة النظر المجردة المطلقة وتوكيد وجهة النظر المتفردة التى تؤول الى كل انسان والى الظرف الذى يكتنفه ، كأنه بذلك يروم دحض اليوطوبيا والمثالية السابقة عليه التى تدعى صلاحيتها لجميع الأزمان والأعمار ولكنها تفتقر الى البعد الحيوى والتاريخى والتصورى •

وربما غير أورتيجا من الصفة التى يطلقها على العقل ونعته بالعقل التاريخى أخذا مما ذهب اليه من « أن التاريخ ظل الى الآن مضادا للعقل مع أنه ينبغى أن يوجد فيه منطقه المستقل من حيث هو علم متسق ينصب على الحقيقة الجوهرية التى هى حياتى •• فهو علم الحاضر •• اذ لو لم يكن كذلك فأين نلقى اذا هذا الماضى الذى لا يعدو أن يكون احدى مسائله ؟ وكل ما كان مغايرا لذلك مقتضاه أخذ التاريخ مجردا غير حقيقى يظل على جموده هنالك فى التاريخ باليوم والسنة ، والماضى هو القوة الحية الفعالة التى تدعم يومنا هذا •• الماضى ليس هنالك فى التاريخ بل هو قائم ها هنا ، فى أنا ، الماضى هو أنا أى حياتى » •

فتفكير أورتيجا حيال العقلية فى ذاتها تفكير مزدوج المغزى ، ربما أعوزه التماسك اذا هو أخذ من الجهة الفلسفية الصارمة لكن اذا تنوول من جهة أخرى كان ، كما أراده صاحبه ، من قبيل الفكر الاستطيقى ، لا يستعصى على الفهم ، فربما لاح للناظر فى بعض كلامه أنه ينكر العقلية والعقل جميعا لكنه يحرر المسألة اذ يقرر أن انكاره انما يتجه الى العقلية وحدها ، حيث يشير فى معرض كلامه على « دلتاى وفكرة الحياة » الى أن لا عقلية المبادىء ، التى تفضى الى العقلية انما تأتت من أنه يقصد بالعقل « العقل المحض » أى العقل وحده فى معزل عن سواه ، لكنها تزول اذا أدرج « العقل المحض » فى جملة «العقل الحيوى» ، واللاعقلية التى يبوء بها « العقل المحض » فى صلفه ، من شأنها حينئذ أن تستحيل الى عقلية بينه ساخرة ، هى عقلية « العقل الحيوى » •

وربما كانت كلمته الأخيرة في هذا الباب من حيث التسلسل التاريخي لأفكاره ما ذكره من أن « من الخطأ أن يقال ان الانسان فقد الايمان بالعقل » كل ما هنالك أنه منذ القرن السابع عشر أودعت ثقة كبرى في السلطان المطلق للذهن باعتباره أداة كلية لا أداة سواها لحل مسائل الحياة ، على حين أنه اذا ساغ للذهن والعقل حل المسائل المادية فانهما لا يقدران على حل المسائل الأخلاقية والاجتماعية فضلا عن تلك التي تعد أخيرة حاسمة ، « فالعقل ينبغي أن يوضع في مكان آخر غير الذى كان له في نسق الافعال التي تتألف منها حياتنا » أما حقيقة هذا المكان وعلى أي وجه يتأتى فهذا ما لا يقرره أورتيجا مجتزئا ، على طريقته ، بالايحاء ·

وما نذكره لم تكن سبيله الفلسفة وحدها وانما كان صدى لصوت أندى هو صوت الشعر ، فخوان رامون خيمنث لهج « بالعقل البطولى » وأبولونير هتف » بالعقل المتقد » ·

ها قد أقبل الصيف ، فصل العنفوان

وشبابي قد مات كما مات الربيع

أيتها الشمس ! انه زمان العقل المتقد

بلى العقل المتقد ، العقل الذى ترادفت عليه الحياة وأذبلته ، بحيث حقت ملاقاة ما أطلق عليه جاستون باشلار « السيراسيونلزم » فعقل اليوم – فيما يقول – لا يقترح شيئا مثلما يقترح الاستيعاب المطرد للامعقول ·

وكيف يسوغ افكار ذلك واللا معقول في الأدب انما تظاهره حرية الخيال ، وقد استطار حتى صارت له أحكامه وتعددت أساليبه ، ثم المعرفة الفطرية التي تخلق والتي تعيد الخلق من جديد هل يقال انها خاضعة للتعقل ومقتضياته ؟

ان اللامعقول في شتى صوره ، ما يطلق عليه منه اللامنطقية أو غلبه المعرفة الفطرية أو الآفاق المفتوحة للأحلام ومسارب اللاوعي أمر لا سبيل الى انكاره في الخلق الفني ، فهو مادته والمعول عليه فيه أكثر من سواه ، بل هو – على ما يقول جيمس جويس ان اعوزت شهادة شاهد – « علة وجوده » ، اذا حرم منه وتجرد عن ملابساته من الوجدان المتدفق واللاوعي الساري والخيال المجنح اختفى الفن وآل الى ركاكة غثة ·

واذا صح أن الفلسفة أو غيرها من صور الفكر تتوخى أساليب تجريبية ، عقلية في جوهرها ، فان ذلك لا يصح في الفن اذ هو في أكثر صوره مدين للاعقلية ، ومن الخطأ أكبر الخطأ قياس الاعمال الفنية والأدبية بمقياس المنطق كالذى يفعله دعاة الواقع في الادب أو أصحاب المعيار الفوتوغرافي في التصوير ، ومتى فقد الفن صفاته النابعة من الخيال وتشبث بالتفكير المنطقي زالت عنه مقوماته وأظلمت آياته · وما الوضوح والنظام والانسجام وما اليها الا أشباح تناهت الينا من بعض أحكام البلاغة كما تناهت الينا من بعض أحكام البلاغة كما تناهت من الكلاسيكية وأظن النقد الكليل أنها الغاية التي ليس بعدها غاية في المعقولية والبيان ·

وقديما كان من يسمون أرباب المعقول في العربية يجرون المنطق وأحكامه على الشعر ، فكانوا مثلا يطلقون الخطابة على ضرب من الشعر المنطقي أيضا – ذكرة الصفدي – يغرى فيه الشعراء – على حد قوله – من يألفونه ويحبونه بالاقدام على الزيارة وركوب الأخطار وتهوين الخطوب في الوصال ! ويتوصلون الى ذلك بأنواع من المغالط التي تستعمل في الاغراء والتحذير ، ومن ذلك قول القائل :

لا أنسى لا أنسى قولها بمنى
ويحك ان الوشاة قد علموا

ونم واش بنا فقلت لها
هل لك يا هند في الذى زعموا

قالت لماذا ترى فقلت لها
كي لا تضيع الظنون والتهم

وذكر الصفدي بالمغلطة هنا مغالط المنطق يستدل فيها على أن القول يغزو البازى بناء على قولك ! لقول يغزو الحمام والحمام يغزو البازى ، يلزم من ذلك أن تكون النتيجة القول يغزو البازى وأن الجبل ذهب لأن كل من قال انه ذهب قال انه جسم وكل من قال أنه جسم صادق ، فينتج كل من قال انه ذهب صادق ، ووجه الغلط فيهما وفي أمثالهما مما ساقه الصفدي لا يتنبه له – على ما قال – الا الاذكياء ، ورحم الله الشعر والشعراء !

ولقد كان من جناية الاسماء على مسمياتها

لفظ العبث الذى أطلق عندنا للدلالة على تيار بعينه فى المسرح الحديث اتخـــذه العقليون أضحوكة وجعلوه سببا للفكاهة ، ولفظ العبث لا يدل على حقيقة ما أريد أن يكون ترجمة له وهـــو absurde فالعبث كما عرفه المحققون ما يخلو من الفائدة ، والمسرح لم يكن يخلو عنها حتى يقال فيه ذلك بالعربية ، وانما تبلور فيـــه التغير الذى طرأ على صورة الانسان فى الحيـــاة وكان اقترابه من وجود الانسان الحديث على قدر تحرره من العقلية ، ولم يقل أحـــد ان مسرح صمويل بيكيت مثلا ، وهو امتداد للتيار الذى استهله استرنبرج ومضى فيه بيراندللو ، غـــير مجرد عن المعنى ، فالشخصيات الاربع فىمسرحية (فى انتظار جودو) لا تبحث عن مؤلف بل تبحث عن مفسر ، قد لبست مرقعات التمسها المؤلف عند الوجوديين وفى نماذج فرويد وأدلر ويـــونج ، والانسان ، والادارى ، المتعطش للســـلطة ، وجودو الذى تنتظره هو الانسان لا الاله – كمـــا قيل – الانسان الذى تفتقر اليه لكنه لن يأتى لأنه لا يوجد من حيث هو صورة أو فكرة ·

ويمكن أن يقال ان لدى هذه الشخصـــيات وسائل الانسان ولكن يعوزها أن تكون اذ تفتقر الى وسيلتها الاتية ، والتجرد من الوسائل – على ما يقول برجسون – كثيرا ما يؤول الى شىء يدعو الى السخرية ، ولذلك حق لها أن تكون شخصيات لمهرجين ·

ثم ماذا بقى ليمثل على المسرح بعد تدمير صورة الانسان وبعـــد أن آل الى خليـــط عجيب من البستانى القزم وخيال الانسان ؟ الاسمال والقناع واللذة والألم ثم اللعب وما يقتضيه من استمرار الولع به ، وما كانت المسرحية الا لتتأتى على هذه الصورة ، فما دام الانسان قد آل الى ما آل اليه لم يبق له من جانب يظهر به على المسرح الا جانب الممثل ·

واذا كان يحق للروح الانسانى أن يعيد خلق الحقيقة وعيا وتمثيلا لما هو موجود فمن السائغ له أيضا أن يتعاطى هذا الضرب من اللامعقول ، واللاطبيعية واللامعقولية كلتاهما مسلك يتسق مع النزوع الى الاختراع فيما وراء الحس والتجربة وقد طالما وجد الانسان نفسه ملقى بعيـــدا عن حدودها ، يستهويه اللا عالم بقدر ما يستهويـــه العالم القائم حوله ، وما أكثر الدواعى التى تسوغ له الفرار الى التأمل واللجوء الى خلق المحـــال ، والحقيقة من شأنها أن تسلك سبلا شــتى من آفاق الفكر الســحرى الذى يتيحـــه التعلق باللامعقول ·

ولا نرى أحدا أحق بالذكر فى هذا المضمار من شاعر شيلى الاكبر فسنت هويدوبرو (١٨٩٣ – ١٩٤٨) الذى ذهب بلقب أبى الخلقية ، وكان فى طليعة شعراء اللغة الأسبانية الرواد فى الآداب الأوروبية لاختراعه شعرا محا فيه بعصاه السحرية العالم الحقيقى وأقام فى مكانه عالما آخر مثاليـــا من صـــنعه ، اذ الشــــعر عنده خلق مطلق ، بها محاكاة الطبيعة أو محاكاة صور المحـــاكاه للطبيعة ، وبالرمزية منذ مالارميـــه الى أبولونير تابى الشاعر على الوظيفة الوصفيـــة التى ينعت فيها الحقيقة الخارجية وجاء هـــويدوبرو ليؤكد الوظيفة الاسمية التى يخترع معها الشاعر فى الوعى أشياء وأشياء ·

قيل انه استهل حياته الشعرية بالمنشـــور الذى ضمنه شعاره « لاعبودية » كأنه حذا فيـــه حذو أبولونير فى « تأملاته الاستطيقية » ·

أبولونير قال فى معرض كلامه عن العبودية للطبيعة : آن لنا أن تكون سادتها ، وهويدوبرو قال : لن أكون عبدا لك يا أمنا الطبيعة ، سأكون سيـــدك ·· ستكون لى أشجارى ·· ستكون لى سمائى ونجومى ، وعندئذ لن تستطيعى أن تقولى لى : هذه الشجرة خبيثة ، ولا تعجبنى هذه السماء ·· وشجرتى وسمائى خير من شـــجرتك ومن سمائك · ـ

وصيته الى الشعراء : «لم تتغنون بالوردة أيها الشعراء اجعلوها تتفتح فى أشعاركم » وشعره يقول فيه : أجريت أنهارا / لم توجد قط / ومن الصيحة رفعت الجبل / ورقصنا من حوله رقصة جديدة » « أنا الملاح العجوز / الذى يخيط الآفاق الممزقة » ·

وسبيله الى الخلق تجريد الاشياء من ورودها الحقيقى ثم مزجها بوجود آخر فى خضم الخيال وهذه هى الخلقية التى أرادها ، خلقية يقـــوم الشعر فيها على المجاز المطلق ، وينتفى فيـــه التشبيه ووجه الشبـــه المنطقى بين الخيـــال والحقيقة ، ويحمل معه على الصدق قوله « تمضى المدن الاسيرة / فى ابطاء / وقد خيطت احداها الى الأخرى بأسلاك تليفونية » فالمظاهـــر تؤول الى

حقيقة والصورة تستحيل الى شيء من الأشياء والعالم الذى يتقبله عقلنا وينسقه يتحداه هويدوبرو بعالم آخر من اختراعه ·

قد يقال ان هذا ما يصنعه الشعراء ولكن هويدوبرو راع الناس بكلماته الجديدة وصوره التى تعشى الأبصار ·

أجمل ما فى فلكه المجازى الطيران والرحلة ، وما عداها من سماء ونور وأجنحه وطائرات وهواء وطيور وسهام تشهد بأن هويدوبرو لما محا الحقيقة طفق يفر فى الهواء الى مركز ذاته ، وذو الأجنحة ايجابى بالمغامرة واللعب والحياة ، ومن لا أجنحة له سلبى بشجنه ومرضه وسقوطه وموته ·

ويروى فى قصيدته « رحلات في المظلات » وهى من أروع القصائد فى هذا العصر سقوطه الى أعماق ذاته وانحداره الى الموت ·

لقد كان هم فسنت الساحر ــ واسمه فى القصيدة البازى الاعلى ــ أن يعاشر الاشياء ،ولكن أنى له أن يتماسك فى عالم كله خلق خيالى ورؤية محضة لا موضوع لها ، ورؤيا اله صغير لا يؤمن بالاله الكبير ، وبالجملة عالم من عوالم العدم ؟! ·

وذات مساء أخذ مظلته وألقى بنفسه فىأجواز الفضاء ، قال : « عندئذ أخذت مظلتى تهوى ، وتلك قوة جذب القبر المفتوح » وكان ينشد شعر البطولات الهوائية وهو يهوى « فى سفر خالد الى أعماق ذاته » يهوى الى الأعماق التى ينتظره فيها الموت ، ثم سأل متعجبا : أيتها العدالة ــ ماذا فعلت بى أنا فسنت هويدوبرو ؟» والملك الساقط يتحدى الفضاء أثناء سقوطه اللانهائى من موت الىموت ويشكل الكون بأشكال شتى فى خلق مجازى لا ينتهى ، وهذه هى سيرة الساحر ،ساحر الكلمة فى أشجانهوثوراته والكلمات أثناء السقوط تجن شيئا فشيئا «جنونا جميلا فى منطقة اللغة » ، وتفقد النحو وتستحيل الى أصوات محضة ·

أيها الشعراء والأدباء ! لا تخافوا من اللامعقول واذا قيل لكم لم لا تقولون ما يفهم ؟ فقولوا للسائلين المتعجبين ما قال أبو تمام : ولم لاتفهمون ما يقال ؟!



بسكال



توماس مان

لم الشعراء فى الزمن الضنين ؟

بين القلب والعقل ، والشعر والفلسفة



ولهذا كانت قمم الزمان
متراصة هنا وهناك ،
وأحب الاحباب يسكنون قريبا ،
منهكين فوق جبال منفصلة ،
أعطنا اذن ماء بريئا ،
أعطنا جناحين ، لنعبر الى هناك
بحس نقى ثم نعود .

هـذا ما يقـوله هلدرلين (١٧٧٠ ـ ١٨٤٣) فى قصيدة « باطموس » التى تعد من أعمق قصائد شعره وأعقدها . ونقف حائرين أمام هؤلاء الاحباب الذين يسكنون فوق قمة جبلين منفصلين متباعدين ، ومع ذلك فهم قريبون من بعضهم أشد القرب . وتزداد حيرتنا اذا قرأنا الابيـات التى تبدأ بها القصيدة ، لانها ستكون كذلك مثقلة بالاسرار :

قريب
وعصى على الادراك هو الاله .
لكن حيث يكون الخطر ،
تلوح كذلك أسباب النجاة .
فى الظلمة تسكن النسور
وأبناء الالب يعبرون الهاوية بلا خوف
فوق جسور خفيفة .

د. عبد الغفار مكاوى

ثم تأتى الابيات التى قرأناها فى البداية ، ونعود فنسأل أنفسنا من هم هؤلاء الاحباء ؟ واذا طالت بنا الحيرة توجهنا الى مفكر من أعمق وأعقد المفكرين المعاصرين أيضا ، تولى عنا شرح هذه الابيات وكثير غيرها لهذا الشاعر فوجدناه يقول : هما الشعر والفكر . انهما جاران ، يسكنان فوق جبلين قريبين ولكن تفصل بينهما هوة بلا قرار . كلاهما يتلقى النور من أعلى ويبحث عن حقيقة الوجود . هدفهما واحد وان كان كل منهما يسير على طريق غير الطريق . وقبل أن نمضى فى السؤال لابد أن نتعرف الى الشاعر الوحيد المسكين . فلتكن هذه لمحة سريعة عن حياته المعذبة التى قضى نصفها تائها فى ليل الجنون .

ولد هلدرلين فى نفس السنة التى ولد فيها هيجل وبيتهوفن . واحتفل العالم فى شهر مارس من العام الماضى بمرور مائتى سنة على مولدهم . وكان نصيب الفيلسوف والموسيقى العظيم من الاحتفال فى بلادنا نصيب الاسد . فقد صدرت الاعداد الخاصة عن الفيلسوف ، وأفردت الاذاعة ساعات طويلة للعبقرى الاصم . أما الشاعر فظلم بعد موته كما ظلم فى حياته . ونسيه الجميع عندنا كما نسيه أهل زمانه وتجاهلوه ، الى أن تذكره الباحثون منذ حوالى نصف قرن ، فبدأوا فى اصلاح جنايتهم وجناية أسلافهم عليه ، وراحوا يحققون أعماله ويكتبون عن حياته وشعره ومأساته ، ويكتشفون انهم أمام عبقرى ملهم قد لا يتفوق عليه أحد من الناطقين بلغته سوى « جوته » ، بل ربما ذهب بعضهم الى حد تفضيله على سيد أدباء الالمان ..

ومعالم حياة هلدرلين ـ أو بالاحرى نصف حياته الذى قضاه ممتعا بالعقل قبل أن يغوص فى هاوية الجنون ـ بسيطة يمكن سردها فى سطور قليلة لا يسمح المجال باكثر منها . فقد ولد فى العشرين من شهر مارس سنة ١٧٧٠ فى بلدة « لاوفن » الصغيرة التى تقع على نهر النيكار فى منطقة شفابن أو سويفيا ، وكان أبوه معلما فى أحد الاديرة القريبة ومديرا له . ومات الاب قبل أن يتم هلدرلين سنتين من عمره ، وتزوجت الام بعد موته بسنتين من عمدة مدينة نورتنجن وانتقلت الى هذه المدينة ومعها طفلها الذى قضي مرحلة صباه وتعليمه الاولى هناك ، ومات زوج أمه وهو فى التاسعة من عمره ، وأنهى دراسته فى المدرسة اللاتينية فى مدينة نورتنجن وانتقل الى بلدة « أوسيمنار » يعد للدراسة فى معهد اللاهوت الشهير فى مدينة « توبنجن » ، وهناك بدأ كتابة قصائده المبكرة . ثم انتقل الى السيمنار العالى فى دير المدينة «ماولبرون»، وقضى به سنتين قبل أن يدخل معهد اللاهوت الذى سبقت الاشارة اليه ، وكون جمعية أدبية مع اثنين من أصدقائه ، ومضى فى كتابة أشعاره متأثرا بالشاعر المتدين كلوبشتوك صاحب الملحمة الغنائية التى تأثر فيها غاية التأثر بشعر شيلر الفلسفى وتوجه بها الى مثل الانسانية كالصداقة والجسارة والحرية والحب والجمال ، كما بدأ أولى ترجماته عن اليونانية ببعض أناشيد الالياذة .

وفى التاسعة عشرة من عمره تعرف الى «شتويدلن»، الذى كان يتولى نشر عدد من المجلات الادبية والفنية ، فشجعه واعتنى بنشر عدد من قصائده ، كما تعرف فى هذه السن أيضا الى الشاعر الوطنى الحر شوبارت (١٧٧٠ ـ ١٨١١) وكان قد خرج من السجن بعد أن قضى فيه عشر سنوات ولا شك أنه تأثر بنزعته الوطنية المشبوبة ، ولغته العاطفية المتدفقة وحصل فى العشرين من عمره على درجة الماجستير فى الفلسفة (وكانت فى ذلك الحين أدنى الدرجات الاكاديمية !) وجمعت الصداقة الحميمة بينه وبين هيجل (الذى كان يشاركه نفس الحجرة فى ذلك المعهد الذى طالما عانى فيه من الطعام السيىء والرقابة الصارمة ودروس اللاهوت !) كما انضم اليهما شيلنج الذى كان يصغرهما بأربع سنوات ، وفى سنتى ١٧٩٢ ، ١٧٩٣ ظهرت أولى قصائده فى المجلة التى كان يصدرها شتويدلن وبدأ يكتب المسودات الاولى من روايته « هيبريون » . وكان يشارك صديقيه وشباب جيله تحمسهم لمبادىء الثورة الفرنسية ، وسخطهم على مظالم الحكم الاقطاعى فى بلاده . ويقال انه احتفل مع طلبة المعهد اللاهوتى بعيد الثورة الفرنسية واشترك معهم فى غرس شجرة الحرية فى أحد ميادين المدينة بين الرقص والتهليل والغناء ! كان فى هذه الفترة من حياته شديد الاعجاب بشخصية شيلر ورجولته ومثاليته ، وقد عطف عليه الشاعر الكبير وارشده وأعانه على مصاعب الحياة ، وان لم يستطع هو ولا « جوته » أن يقدرا شاعريته حق قدرها. وقد توسط له شيلر ـ بعد أن أتم امتحان اللاهوت فى مدينة شتوتجارت ـ فى البحث عن عمل يكسب منه قوته ، وأوصى به خيرا عند السيدة شارلوته فون كالب التى كانت على اتصال بالحياة الادبية ليعمل مدرسا خصوصيا لابنائها ، وسافر بالفعل للالتحاق بعمله فى بيتها بمدينة فالترز هاوزن بمقاطعة تورنجن . وبذلك بدأ سلسلة العذاب والاخفاق التى سيقاسيها من مهنة التعليم الخصوصى البائسة ..

ونشر له شيلر قطعة من روايته « هيبريون » فى مجلته « تاليا » ، وهى روايته الوحيدة التى سيعكف على صياغتها مرات عديدة . وسافر مع تلميذه الصغير المكلف بتربيته الى مدينة « يينا » ـ كعبة المثالية الالمانية فى ذلك الحين ! ـ وهناك التقى بشيلر عدة مرات كما قابل الفيلسوف فشته وجوته الذى تجاهله فى أول لقاء ثم قابله بعد ذلك عدة مرات ولكنه لم ينصفه ولم يستطع أن يقدر موهبته وأصر دائما فى رسائله الى شيلر على أنه من « تلك الطبائع المسرفة فى التوتر والذاتية » !

وفى منتصف شهر يناير سنة ١٧٩٥ تخلى عن عمله

عند عائلة فون كالب وذهب لمدينة « يينا » ليواصل دراسة الفلسفة ، وفى نيته أن يتقدم بعد ذلك للتدريس بجامعتها الشهيرة ! واستمع الى بعض محاضرات فشته ، وتابع كتابة « هيبريون » ، وتعرف الى أخلص أصدقائه وأوفاهم له وهو اسحق ستكلير الذى رعاه فى أزماته وبذل بعد ذلك غاية جهده لانقاذه من الجنون . ويبدو أنه سئم الفلسفة فجأة واكتشف أنها تبعده « عن عمله الحبيب » وتشغله عن الشعر وهو على حد قوله « أكثر المشاغل براءة » فغادر المدينة وقفل راجعا الى بلدته نورتنجن التى قضى فيها النصف الاخير من ذلك العام . ولكنه لم يقبل على نفسه أن يكون عبئا على أمه ، فسافر الى مدينة فرانكفورت ليعمل مدرسا خصوصيا فى بيت رجل المال والبنوك جونتنار . وهناك كان ينتظره أسعد لقاء وأعظم حب فى حياته . ورأى « سوزيته » جونتنار ربة البيت وزوجة رجل الاعمال فأحبها وعرف فيها قدره ومأساته وفرحته الوحيدة ، وسماها ديوتيما على اسم الحبيبة فى روايته التى كانت لا تزال تتعثر بين يديه فشاء لهما الحظ الآن أن تنمو وتكتمل ، أو على اسم « ديوتيما » الكاهنة الغامضة التى تكلم سقراط وتعلمه أسرار الحب والحكمة فى محاورة « المأدبة » لافلاطون . وظهرت أولى علامات الحب المثالى الجارف فى أغنية رقيقة كتبها سنة ١٧٩٦ تحت عنوان ديوتيما .

وبدأت المحبوبة ـ أو كاهنة الحب المقدس كما كان يسميها ـ تبادله حبه ، فى رقة وحياء ، وتستمع الى شعره ، وتعزف له على البيان بينما يشاركها بالغناء ، وترسل نظرتها النافذة الحنون الى أغوار حزنه ، وتهتم بشعره وتحاول أن تصرفه عن كآبته وحزنه .

ورافقها فى السفر عندما هربت مع أولادها فرارا من الجيوش الفرنسية الغازية الى دريبورج عبر مدينة كاسيل. وفى هذه الاثناء مات صديقه شتويدلن منتحرا بعد أن طرد من البلاد واشتدت عليه المحنة ، وأهداه هيجل قصيدته « الويزس » التى تعبر عن دفء صداقته له ، وستجدها بعد قليل على هذه الصفحات ، وظهر المجلد الاول من رواية هيبريون عند الناشر « كوتا » . ثم اضطر أن يهجر وظيفته فى بيت جونتار فى منتصف شهر سبتمبر سنة ١٧٩٨ ، بعد أن حاصرته الاشاعات ورقابة الزوج الغيور ! ولجأ الى صديقه سينكلير فى مدينة هومبورج . وحاول هذا أن يخفف عنه جراحه فصحبه معه فى أسفار عديدة . وبدأ يكتب مسرحيته الوحيدة « موت أمبادوقليس » فى صياغتها الاولى ، كما جرب نفسه فى بعض المقالات الفلسفية التى أكدت من جديد أنه لم يخلق للفلسفة ، وفكر فى اصدار مجلة أدبية ولكن المشروع مات قبل ولادته ، كما حاول أن يتقدم لجامعة يينا لالقاء محاضرات فى الفلسفة فأوصدت الجامعة أبوابها فى وجهه ! ورجع الى بلدته نورتنجن وهو فى أسوأ حال من الضعف وقلق الاعصاب ، ولكنه استطاع أن يكتب أخلد قصائده ، وأن يبلغ ذروة ابداعه الفنى. وشق عليه أن يكون عبئا على أمه المسكينة، فرجع الى مهنته البائسة ، وقبل العمل فى بيت أنطون جونسباخ ، وكان من تجار الاقمشة فى مدينة «هاوبتفيل» بسويسرا . ولكنه لم يلبث أن هجر العمل بعد أن أخفق من جديد فى تلك المهنة التى لم يخلق لها ، ورجع الى أمه فى شهر ابريل سنة ١٨٠١ ، وأقام فترة قصيرة فى مدينة شتوتجارت ، حيث تفاوض دون نجاح مع الناشر « كوتا » على طبع أشعاره . واضطر أن يلجأ للدروس الخصوصية من جديد فقبل العمل فى بيت القنصل الالمانى فى مدينة « بوردو » الفرنسية ، وسافر الى هناك فى أواخر العام على قدميه عبر مرتفعات الاوفرن الخطرة التى كانت تغمرها الثلوج . ولكنه سرعان ما تخلى عن عمله الجديد ، اذ يبدو أنه لقى نفس المعاملة التى جرحت كبرياءه فى كل بيت دخله ـ وكان المعلمون الخصوصيون يعاملون معاملة الخدم والاتباع ـ أو أنه تلقى نبأ وفاة حبيبته سوزيته جنتار التى كان يعلم أنها تعانى داء السل. ورجع فى شهر يوليه الى وطنه سائرا على قدميه ، ورآه الناس فى مدينة شتوتجارت فذهلوا لمنظره ، كان محطما ممزق الثياب أشعث الشعر مضطرب الكلام ، فى حال من اليأس والارتباك لا نظير لها ، وواصل انتاجه على الرغم من مرضه وظهور بوادر الجنون عليه ـ فكتب عددا من قصائده المتأخرة التى سماها « أغنيات الليل » وعكف على ترجمة مسرحيتى « أوديب ملكا » « وأنتيجونا » لسوفوكليس وبعض قصائد من شعر بندار . واشتد عليه المرض وتأكد للجميع أنه يترنح على حافة الهاوية ، فأسرع اليه الصديق الوفى سينكلير وأخذه معه الى مدينة « هومبورج » وسعى له فى الحصول على وظيفة أمين مكتبة فى بلاط أمير المدينة الزاهد « فريدريش فون هومبورج » ، وكان الصديق يدفع له مرتب الوظيفة من جيبه ! ولكن محاولات الصديق لم تجد شيئا ، فقد ازدادت حالته سوءا ، حتى صار الاطفال يجرون وراءه فى الشارع ، وادخلوه مصحة الامراض العصبية فى مدينة توبنجن سنة ١٨٠٦ ، ولكن حالته تدهورت ويئس الاطباء من شفائه . وتطوع النجار تسيمر ـ وكان من هواة الادب وأحباء الشعر ـ فتقدم للمصحة وأعلن استعداده لايواء المريض فى بيته ، وقال له الطبيب وهو يسلمه له انه لن يعيش أكثر من سنة أو سنتين على الاكثر ! ولكن المريض ظل يعيش فى بيت النجار الطيب كالحالم أو كالميت ستة وثلاثين سنة ! كان طوال هذه السنوات يتجول فى باحة البيت فى هدوء غريب ، ويجلس بالليل أمام نافذته يتأمل النجوم . لم تفارقه طلعته الجميلة ، ولم ينطفىء من عينيه الصافيتين ذلك البريق العجيب الذى كان يشع منهما ، ولم تفارقه طفولته ونقاؤه وبراءته وحياؤه وانكساره ، ولكنه ظل غائبا عن الوعى تماما الى أن أنقذه الموت فى اليوم السابع من شهر يونيه سنة ١٨٤٣ عندما مات وهو يجلس الى جوار نافذته يتأمل النجوم ! ..

***

لنعد الآن الى سؤالنا الذى بدأنا به .

ما العلاقة بين الفلسفة والشعر ؟ ما الذى يجمع بين لغة العقل ولغة الوجدان ؟ أهما جاران متباعدان ، أم لعلهما فى البداية أو النهاية يلتقيان ؟

لنترك لهلدرلين نفسه الاجابة على هـذه الاسئلة ، قبل أن نخوض فى الحديث عن صلته بالفلاسفة أو محاولاتهم المستمرة لتأويل شعره وفكره .

وأوضح ما قاله وأبسطه وأشمله أيضا قد ورد فى روايته الشاعرية الوحيـدة التى صاغها أكثر من مرة ، وهى رواية ((هيبريون)) . وهو يأتى فى احدى رسـائل هيبريون ، بطل الرواية الذى يحكى قصة حياته واتحـاده بالطبيعة الالهية الخالدة وحبـه البـائس ((لديوتيما)) وكفـاحه لتحرير وطنـه اليـونانى من قبضـة الاتراك . والرسالة الى صديقه الالمانى ((بلارمين)) ، وهى فى الكتاب الثانى من المجلد الاول من الرواية ، حيث تلتقى جماعة الاصدقاء فى بيت المحبوبة ديوتيما ويتصل بينهم الـكلام عن أمجـاد اليونان وعظمـة الاثينيين وفطرتهم الانسـانية الاصيلة التى صانتهم من الاسـتبداد وعسـف الافراد ، وجعلتهم بحق أمة الشعر والفلسفة والحوار .. ويعرف هيبريون من حبيبته أن جبل ((الاوليمب)) على مسـيرة يوم واحد ، فيهتف فى لهفة : لابد أن نذهب على الفـور الى هناك ! ويركبون السـفينة فى اليـوم التـالى ، فى الساعة التى يستيقظ فيها البشر على صـياح الديك ، ويبدأون رحلة الحج الى مهـد الآلهـة وربات الفن تحت شمس الربيع الخالدة ، والحياة من حولهم وفى أعماقهم كالجزيرة التى ولدت فى المحيط وهبطت عليها أول بشائر النور والاخضرار ..

ويتصل بهم الحديث عن مجد الاثينيين . ويقـول أحدهم ان الاصل فيه هو المناخ ، ويقول الآخر بل هـو الفن والفلسفة ، ويزعم الثالث انه الدين ونظام الدولة والحكم . ويعترض هيبريون على هذه الآراء ، فيقول ان ما ذكره الاصدقاء هو زهرة الشجرة وثمرتها ، لا تربتهـا وجذورها . نشأ الاثينيون أحرارا من كل قيـد ، فأتاحت لهم هـذه النشـأة أن يكونوا آدميين بحق ، وأن يبلغـوا الانسانية الجميلة الكاملة . لم يقهرهم قانون الاستبداد ، كالاسبرطيين ، ولم يستعبدهم استبداد القانون ، كشعوب الشمال ، ولم تذل طفـولتهم عبـادة الآلهـة الضـخمة والفراعنة والمتجرين ، كالمصريين الذين تعلموا الركوع قبل أن يتعلموا المشى على الاقدام ، ولقنوا الصـلاة قبـل أن يلقنوا الكلام . لقد نمت طفولتهم فى حرية وبساطة ، ولم يقهرها أحـد على الدخـول فى مدرسـة الحرب والنظام والقانون والعبادة والطاعة قبل الاوان .

هكذا كان الاثينى انسانا ، وهكذا تحتم أن يصبح رجلا . خرج جميلا من بين يدى الطبيعة ، جميل الجسد والروح على السواء . وأول أبناء الجمال البشرى والالهى هو الفن ، فبفضله يتجدد شباب الانسان ويحقق طبيعته الالهية فى صورة أو تمثال أو معبد يجسد به جماله أمام عينيه وهكذا خلق الانسان آلهة ، اذ كان فى الاصل والمبدأ هو الآلهة شيئا واحدا وكيانا واحدا ، وثانى أبناء الجمال هو الدين فالدين فى حقيقته حب الجمال . والحكيم يحب هذا الجمال الشامل غير المتناهى ، والشعب يحب أبناءه الذين يظهرون له فى صورة الآلهة المتعددة الاشكال ولولا هذا الحب الذى بذله الاثينيون للجمال ، ولولا هذا الدين لبقيت دولتهم أو مدينتهم الحرة هيـكلا عظيما خاليا من الروح والحياة ، وظل فكرهم وسلوكهم كالشجرة المبتورة بلا جذور تمتد فى الارض ولا ذؤابة ترتفع للسماء .

كان الفن والدين اذن أبناء الجمال الخالد ، ولكنهما كانا كذلك أبناء الطبيعة الانسانية الكاملة . ومن يتأمل أعمالهم فى الفن أو يقرأ أساطيرهم وخرافاتهم لا يملك نفسه من الاعجاب بنزعتهم الانسـانية التى عرفت دائمـا كيف تحافظ على الحد والاعتدال ، وكيف تصـون نفسـها عن التطرف والشطط ، وهو عندهم أشنع الخطايا وأكبر الكبائر .

ولكن كيف استطاع هذا الشعب الاديب الفنـان أن يصبح شعبا فيلسوفا ، بل شعب الفلسفة الاصيل ؟

لولا الادب ما كانت الفلسـفة . ويخطىء من يظن أن لا صلة بين صوت القلب الدافىء الحنون وبين صـوت العقل البارد المتعالى . فالادب ـ والشعر بوجه خاص ـ هو مبدأ الفلسفة وغايتها . انها تخرج منه كما خرجت منيرفا ((أو أثينـا)) الحـكيمة من رأس سـيد الارباب جوبيتر ((أو زيوس)) . الادب فى صميمه ارتفاع بالانسـان الى وجود أسمى ، والفلسفة تهتم فى صميمها بالمبدأ الاول والغاية الاخيرة ، ولابد أن يصب نهرها البطىء المتعرج فى نبع الادب الحافل بالاسرار .

من لم يشعر ولو مرة واحدة فى حياته بالجمـال الخالص الكامل ، من لم يحس بقوى الوجود وهى تتماوج وتتفاعل فى نفسه كما تتماوج الوان الطيف فى قوس قزح ، من لم يجرب فى لحظات الدهشة والوجد والحماس كيف تتشابك الموجودات وينسجم كل شىء مع كل شىء فلن يكون فى استطاعته أن يتفلسف أو يتشكك ، ولن يقدر عقله على الهدم ولا على البناء . لان المتشكك لا يرى النقص والعيب والتناقض فيما يعرض لفكره الا لانه يحس انسجام الجمال الذى لا عيب فيه ولا نقص ولا تناقض ، أو لان لديه رؤية غامضة عنه وان لم يسعه التفكير فيه انه يزور عن الخبز الجاف الذى يقدمه له العقل ، لانه قد أكل حتى التخمة على مائدة الآلهة !

والكلمة العظيمة التي أطلقها هيراقليطس وهي الواحد المختلف أو المتفرق في ذاته (هين ديافيرون هيآوتو) لم يكن من الممكن أن يعثر عليها أو ينطق بها الا رجل اغريقي . ذلك لان كنه الجمال موجود فيها ، ولم يكن من الممكن أن توجد الفلسفة قبل أن يهتدي الانسان الى جوهر الجمال .

وجد الكل أولا ، فأمكن أن يوجد التحديد والتعيين. تفتحت الزهرة ونضجت ، ثم استطاع الانسان أن يحلل ويفسر . أعلن الجمال عن نفسه ، تجلى للبشر ، دبت فيه الحياة والروح ، وجد الواحد غير المتناهي ـ ثم أقبل عليه الانسان فأخذ يحلل ويفرق بالعقل ، ثم أخذ يجمع ما تفرق ويؤلف ما حلل وجزأ . وهكذا استطاع بالتدريج أن يعرف كنه الاسمى والافضل والاعظم ، واستطاع أن يجعل مما عرفه قانونا يسري على مختلف مجالات العقل . وهكذا أتيح للاثيني أن يتفلسف ، ولم يتح هذا للمصري ولا للشرقي . فالاول قد أحس المشاعر المتناقضة نحو السماء والارض ، شعر نحوها بالحب والكره والخشوع والخوف في وقت واحد . عاش متحدا مع العناصر التي تؤثر عليه ، لانه عاش متحدا مع نفسه وطبيعته ، فسهل عليه أن يرى الجمال الخالد في كل ما يقع عليه بصره . أما الثاني فقد قهرته السماء الجبارة ، والصحراء الشاسعة ، والطاغية المستبد المخيف . تعلم أن يركع قبل أن يمشي ، ويصلي قبل أن يتكلم . تعبد وأطاع وملكته الرهبة من الآلهة الضخمة والاسرار المقنعة والتماثيل الصامتة والملوك المتسلطين الظالمين . تفتت نفسه أجزاء قبل أن تعرف الوحدة . ولهذا فهو لا يعرف شيئا عن الواحد ولا عن الجمال . ايزيس عنده لغز صامت مخيف، بداية ونهاية ، عدم مرتفع شامخ ، لكنه فارغ خواء ، ولا يخرج من العدم الا العدم .

أما الشمالي فقد أكره على أن يكون رجلا عاقلا قبل أن ينضج فيه الانسان ، ان « الشمال » يجبره على العودة الى نفسه والانغلاق عليها قبل أن يستكمل عدته للسير على درب الحياة . انه يطالب بالعقل قبل أن ينضج شعوره ويحمل مسئولية الرجل قبل أن ينضج الطفل بين جوانحه . لم يترك له أحد الفرصة لتزدهر فيه الانسانية وينضج الاحساس بالجمال والوحدة . فالعقل ، والعقل الخالص وحده هو الملك المتوج على عرش الشمال . ولكن العقل وحده لا ينتج عنه شيء عاقل ، والفهم الذي لا يقترن بجمال الروح والقلب والشعور أشبه شيء « بانصبي » ينجر سورا من الخشب كما لقنه معلمه ليقام حول الحديقة ، ان عمل العقل كله نابع من الضرورة والحاجة . فهو ينظم ويرتب ، وبذلك يحمينا من الخروج على المعقول أو الافتئات على الحق والعدل . ولكن الحماية من الطيش أو الامان من الجور ليس هو أسمى ميزة يتحلى بها الانسان . وما العقل بدون القلب والروح الا كرجل عينه رب البيت ليراقب عبيده ويشرف على حسن أدائهم للعمل . فهو كالعبيد أنفسهم يجهل الغاية من هذا العمل ، وكل همه أن يصرخ في وجوههم ويستحثهم على بذل الجهد والنشاط . وما من فلسفة تأتي من العقل وحده ، لان الفلسفة تزيد عن مجرد المعرفة المحدودة بالواقع والموجود . وما من فلسفة تخرج من الفهم الخالص ، لان الفلسفة أكبر من المطالبة العشواء بالتقدم المطرد في تناول المادة الممكنة بالتحليل والتفريق ، أو التأليف والتركيب .

لابد اذن أن يجتمع العقل والقلب ، ويتعانق الفهم والشعور ، ويتحد النظام والجمال . فاذا تجلى مثال الجمال للعقل ، اذا سطع عليه نور هذا المبدأ الالهي الذي ألهم الانسان ذات يوم أن الواحد متفرق في ذاته ، وأن الكل ثابت ومتحرك ، متشابه ومختلف مع نفسه ، كف هذا العقل عن مطالبه العمياء ، وعرف لماذا يعمل ولاية هدف أو غاية . واذا أشرقت شمس الجمال على العقل كما يشرق نور الربيع على مرسم الفنان ، لم يحلق بعيدا ولم يترك عمله الضروري ، بل أمكنه أن يفكر في يوم يحتفل فيه بالعيد ، ويتجول مرحا شابا في نور الربيع . يوم يتذكر طبيعته الالهية ، ويتذكر القرابة الحميمة التي كانت تؤلف بينه وبين الآلهة والطبيعة والبشر ، وتجعل الانسان مركز العالم ، والكأس التي في خمرها يذوب الآلهة والبشر ، والسماء والارض ، والابطال والرجال ، والحاضر والخلود .

***

يتضح من العبارات السابقة اننا أمام شاعر غير بعيد عن الفلسفة . فماذا كانت علاقة هذا الشاعر بالفلسفة نفسها ؟ وماذا كان موقفه من أضخم بناء في تاريخ الفكر الحديث ، وهو المثالية الالمانية التي عاش في خضمها وعاصر رجالها وتأثر بهم وأثر فيهم بغير جدال ؟ ـ لقد اتصل بفشته وسرعان ما تمرد عليه وصب اللعنات على الطغيان والطاغية اللذين تمثلا له في صورة الفلسفة والفيلسوف ! وجمعت الصداقة بينه وبين هيجل وشيلنج بضع سنوات من حياته قبل أن يتفرقوا كل في طريق ـ لنبدأ بصداقته لهيجل وشيلنج قبل الحديث عن صلته بفشته ...

دخل هلدرلين المعهد الديني في مدينة توبنجن في شهر اكتوبر سنة ١٧٨٨ . واستطاع بعد سنتين أن يحصل على شهادة الاستاذية (الماجستير) في اللاهوت . وكانت دراسته الاولى في هذا المعهد تشمل المنطق والفلسفة العملية وما بعد الطبيعة والتاريخ والرياضة والفيزياء واللغتين اليونانية والعبرية . ثم اتجه الى اللاهوت الخالص فأخذ يتعلم الاصول والجدل والاخلاق وتفسير النصوص ، وأصبح من حقه أن تصرف له كل يوم قنينة من النبيذ بشرط أن يصرف وقته كله للاهوت !

وكان هذا المعهد فى صرامته وجهامته أشبه بالدير ، بل أشبه بالسجن ! فأسواره كأسوار السجون ، وحجراته الرطبة الخشنة كالزنزانات ، ينفذ المطر والريح والثلج من سقوفها المتداعية ونوافذها الخربة . وكانت وجبات الطعام دروسا يومية فى الصبر على التقشف والجوع ، وعيون الرقباء تتجسس عى الطلبة وترصد حركاتهم ونومهم ويقظتهم ، فلا يملكون الا أن يتكوموا على بعضهم البعض ليتقوا البرد ويبتلعوا دروس اللاهوت المرة . كان كل شىء فى هذا المعهد يثير ثائرة الشاعر الرقيق ويجرح كبرياءه . ولولا توسلات أمه المسكينة ، ولولا أن الاقدار ساقت اليه زميلين سيلمع نجماهما بعد ذلك فى سماء الفلسفة لما احتمل هذه الحياة التى لا تطاق ، ولا صبر على تزمت أساتذة اللاهوت أو حفارى القبور فى توبنجن كما كان يحلو له أن يسميهم !

كان أحد هذين الزميلين هو « هيجل » الذى قاسمه حجرته فى المعهد ، وكان الآخر هو « شيلنج » الذى يصغرهما بأربع سنوات ويلفت اليه الانظار بنبوغه المبكر ، وقصر قامته ، وضآلة حجمه ، واعتداده الشديد بنفسه ، وتباعده عن زملائه . وقد سعى اليه هلدرلين فتعرف عليه وقربه منه ، وجمعت بينهما صداقة حميمة امتدت من خريف سنة ١٧٩٠ الى سنة ١٧٩٣ ، حين تفككت عراها وحل محلها نوع من التقدير والاحترام الذى لا يخلو من الجفوة والكبرياء . أما الصداقة التى ألفت هلدرلين وهيجل فقد كانت أشد عمقا وأكثر دفئا وأطول عمرا من صداقته لشيلنج (اذ استمرت حتى نهاية القرن) . ولم يكن السبب فى ذلك هو تشابههما فى السن ، بل لعله يرجع الى اختلاف موهبتهما وطباعهما ــ والضد يسعى الى ضده كما يقال ــ كما يرجع الى نشأتهما فى بلد واحد غرس فيهما مزاجا واحدا وتقاليد مشتركة ، والى عاطفة الحب الجارف الذى كان يحمله كل منهما لصاحبه .

ألف الحب والامل والطموح بين قلوب الاصدقاء الثلاثة . كانوا يجتمعون فى حجرة هلدرلين فيقرأ عليهم شعره أو يتحدثون عن مبادىء الثورة الفرنسية التى ألهبت نفوسهم شوقا الى تحرير بلادهم من الفساد والطغيان أو يطالعون أفلاطون وكانت ورسائل ياكوبى عن مذهب أسبينوزا . وكان من قدر هذه الصداقة الحميمة ــ وفى كل صداقة عظيمة جانب من القدر ! ــ ان تؤثر على روح العصر كله ، كما أثرت على الحياة الشخصية والعقلية لكل واحد منهم .

كانت بالنسبة لهيجل أكثر الصداقات دفئا فى شبابه . وكان هلدرلين يحس الراحة والهناء كلما قابل هيجل . وليس أجمل من تواضعه حين يعترف بذلك فيقول : « اننى أحب رجال العقل الهادئين ، اذ يستطيع الانسان أن يهتدى برأيهم كلما التبس عليه الامر فى علاقته بنفسه وبالعالم » . وليس من المبالغة أن يقال ان الاساس الوجودى الذى تقوم عيه فلسفة هيجل ويكثر الحديث عنه فى السنوا تالاخيرة ــ لا يمكن أن يفهم الا اذا فهمت صلته الشخصية بهلدرلين . أما هلدرلين نفسه فيعترف فى رسالة له الى هيجل بعد خروجهما من المعهد بأنه على يقين من استمرار صداقتهما الى الابد . ثم يضيف فى حسرة : « كثيرا ما كنت روحى الملهم . أشكرك جزيل الشكر . انى أشعر بهذا شعورا تاما منذ فراقنا . لازلت أتمنى أن أتعلم منك أشياء وأخبرك فى بعض الاحيان بأحوالى .. يجب علينا من حين الى حين أن نتنبه الى أن لكل منا عند صاحبه حقوقا واجبة » ..

وقد يدهش القارىء اذا عرف أن الفيلسوف ــ الذى لا يكاد يقرأ له حتى يتصبب العرق على جبينه وربما تشكك فى قواه العقلية ! ــ قد أهدى صديقه الشاعر قصيدة تحمل من الرقة والدفء والحنان ما يندر أن نصادفه فى كتاباته المخيفة ! استمع اليه وهو يقول له :

« أقبل المساء ، السكون من حولى وفى وجدانى .
صورتك ، أيها العزيز ، تتمثل لى ،
وأتصور بهجة الايام الماضية ،
لكنها سرعان ما تتوارى أمام آمال اللقاء العذبة
ويرتسم فى خيالى مشهد العناق الحار
الذى أشتاق اليه من زمن طويل ،
ثم أتخيل الاسئلة التى نتبادلها
وتأمل كل منا لصاحبه فى الخفاء ،
وكيف غير الزمن من هيئته وملامحه وتفكيره ،
وأتخيل متعة اليقين بأن عهد الوفاء القديم
لا زال أشد رسوخا ونضجا مما كان ــ
عهد الوفاء الذى لم يختمه قسم
بل نذرناه للحياة من أجل الحقيقة الحرة وحدها»

وافترق الاصدقاء وسار كل منهم فى طريق ، سار هلدرلين ــ كما يقول فى قصيدته المشهورة عن الاحتفال بالسلام ــ على طريق « الروح المزدهر » الذى أحس به فى « الكل » الذى يحيا فى جميع الكائنات ويؤلف بين الطبيعة الالهية وأرواح السماويين الخالدين والابطال والبشر الفانين فى وحدة واحدة ، وهيجل على طريق « الروح المطلق » الذى تنتهى عنده الاضداد ويتحقق السلام الاخير ، وشيلنج على درب الفيلسوف المتصوف الذى يحلم « بكنيسة يوحنا » . ولكنهم على الرغم من هذا التفرق الضرورى قد اشتركوا فى نسيج واحد قدم له كل منهم خيوطه . ويصعب أن نسمى هذا النسج المشترك باسم محدد . ولكن لعلنا لا نجاوز الصواب كثيرا اذا سميناه « الفكر الديالكتيكى » أو الجدلى .



لقد أسهم كل منهم فى هذا النسيج بالخيط الذى يميزه عن صاحبه ، هلدرلين بالبراءة والورع والخشوع المطلق ، وشيلنج بالتفكير الجسور الدقيق الحاد ، وهيجل بالبناء المذهبى الضخم والقدرة الخارقة على الاستدلال والتمحيص . وتأثر الثلاثة فى مبدأ الامر بلغة هردر (١٧٤٤ – ١٨٠٣) المتدفقة ومنهجه العضوى والحيوى فى التفكير ، ثم شجعتهم فلسفة فشته المثالية المطلقة ونظريته الضخمة المتعسفة عن العلم (وكان يقصد به الفلسفة) ، وأمدتهم بالمران والقدرة على مواجهة الحياة على اختلاف صورها . وليس التفكير الديالكتيكى الا مواجهة الحياة المتطورة المتغيرة من خلال التوتر والصراع بين قطبين متضادين ، أى ادراك الصيرورة والتحول الناجم عن هذا الصراع بين الطرفين بحيث يتحقق الطرف أو المبدأ الثالث الذى يصالح بينهما ويتجاوزهما الى صراع آخر جديد . ولم يكن هذا التفكير الديالكتيكى منهجا طبقة الاصدقاء الثلاثة كل فى مجاله ، بقدر ما كان الفعل الفكرى الاصيل الذى جمع بينهم . ومن طبيعة هذا الفكر المتغير المتطور تطور الحياة نفسها أن يفهم العقل أو الروح فهما تاريخيا ، أى أنه لا يتم الا فى التاريخ ، لان التاريخ هو جوهره وقوامه .

يقول هلدرلين فى قصيدته السابقة الذكر عن الاحتفال بالسلام ان الروح العظيم يفض صورة الزمان . ويقول هيجل ان الروح يشرح أو يفسر نفسه فى التاريخ ، ويطرق شيلنج نفس المعنى حين يقول ان كل لحظة خاصة من لحظات الزمان هى كشف عن جانب خاص من الله ، يكون مطلقا فى كل واحد منها .

وهكذا يفضى التوتر بين المرحلة الاولى (وهى مرحلة الوجود البسيط الخالص الذى لم يتميز أو لم يتفتح بعد) والمرحلة الثانية (وهى مرحلة الوجود الذى يتفكر فى ذاته ويتبلور على نفسه) الى مرحلة ثالثة يتم فيها التصالح والسلام فى الوجود . وهكذا أيضا يمكننا أن نتصور هذا الطريق بخطواته الثلاث التى سارها هيجل وشيلنج وهلدرلين كل على طريقته وبحسب موهبته بالتأمل أو الرؤيا أو الشعر ، وبالعقل المجرد أو الحدس المتصوف أو القلب الملهم .

لاشك أن هذا تبسيط مخل بهذا الطريق المعقد الذى لا حد لتعدد أشكاله ومستوياته . ولكن الذى يعنينا فى هذا المقام هو أن الاصدقاء الثلاثة – كل على طريقته وبقدر طاقاته وملكاته كما قلت – يشتركون فى الغاية الاخيرة والهدف من هذا الطريق ، وهى السلام الذى ينتهى عنده موكب الصراع وتتحقق أمنية العقل والقلب .

ونعود فنسأل : كيف سيبدو هذا السلام السماوى الهادىء الجبار كما يسميه هلدرلين ؟ وفى أى مكان أو زمان يفى بوعده ويبنى بيته ؟ – سيقول الاصدقاء الثلاثة : فى مملكة الله ، وسيرى كل منهم هذه المملكة على طريقته فى الرؤية والتفكير .

ان هلدرلين يكتب الى هيجل فى صيف سنة ١٧٩٤ – أى بعد تسعة شهور من وداعهما لمدينة توبنجن – فيذكره بكلمة السر التى افترقا عليها ، ويؤكد أنها ستجمعهما بعد كل تحول وتغير واغتراب . ولم تكن كلمة السر هذه سوى « مملكة الله » . ولم تكن مملكة الله فى تصورهم شيئا مجردا متعاليا على الواقع ، بل شيئا يستطيع كل واحد منهم أن يشارك فيه بجهده وايمانه وحبه وأمله . ها هو ذا هيجل يصف فى شبابه هذه المملكة الالهية الصغيرة فيقول انها دائرة الحب والافئدة التى تتنازل عن حقوقها الخاصة تجاه بعضها البعض بحيث لا يجمع بينهما غير الايمان المشترك والامل المشترك .

ويبحث الاصدقاء الثلاثة عن نواة هذه المملكة الالهية

فيجدونها فى الفكرة التى قال بها قبلهم «لوثر» «وكانت» « وهيردر » عن « الكنيسة غير المنظورة » . ويتلقفون الفكرة ويتعمقونها كل من جانبه . ويكتب هيجل الى شيلنج فى سنة ١٧٩٥ فيقول : « لتأت مملكة الله ، ولنعمل بأيدينا على تحقيقها ولا ندعها تسترخى فارغة فى حجرنا . ليبق العقل والحرية دائما قدرنا وكلمة السر بيننا ، ولتكن الكنيسة غير المنظورة هى النقطة التى نلتقى عندها » .

ومملكة الله هذه لا صلة لها بمملكة الارض ودولتها . لقد كان هذا هو ظن تلامذة المسيح ومعاصريه . ولكنه أعلنها قوية أمام بيلاتوس عندما قال ان مملكتى ليست من هذا العالم . وهى كذلك لا تتصل بالكنيسة المنظورة ولا شأن لها بطقوس العبادة ، لانها من شأن العقل والقلب والحرية .

ستأتى مملكة الله اذن . وسيشدو بها هلدرلين بعد ذلك فى حماس وحنين لا نظير له فى روايته الوحيدة « هيبريون » . وسيقول : ان الدولة لن تقيمها ، بل سيمنحنا اياها ربيع الشعوب وتدثرنا فى سحابة ذهبية وتحملنا بعيدا فوق الموت والفناء . وسندهش ونصاب بالذهول ، وسنسأل نحن التعساء الذين طالما اشتقنا للربيع : أحقا صارت مملكة الله لنا ؟

ولكن متى يتم هذا ؟ عندما تبزغ الكنيسة الجديدة ، حبيبة الزمان وأجمل بناته وأصغرها ، من بين الاشكال القديمة البالية . عندما يستيقظ الاحساس بالاله فى قلب الانسان فيعيد اليه الشعور بألوهيته وشبابه ونضارته وبراءته . ان هلدرلين لا يستطيع أن يبشر بها ، بل يعترف أنه لا يحس بها ولا يمكنه أن يتنبأ بموعدها .

ولكنه على يقين من أنها ستأتى . فالموت هو رسول الحياة . وما دمنا نرقد اليوم كالمرضى ونشعر بدبيب الموت فى نفوسنا وأجسامنا ، فان هذا هو بشير الصحوة القريبة والربيع الجديد :

« لهذا أحتفل اليوم بالعيد ،
وفى المساء فى ظل السكون

تزدهر الروح حولى ولو جلل شعرى المشيب ،
مع ذلك أنصحكم يا أصحابى
أن تعدوا للمأدبة والغناء ، والباقات الوفيرة والانغام
وكأننا شباب خالدون ..

ويطلب هلدرلين من أحبابه وبنى وطنه وعصره أن يتذرعوا بالهدوء السكون . فالسكون هو شرط التجدد الروحى المأمول . وكلاهما موصول بالقدرة على الانصات وحسن الاستماع لصوت الوجود الحق أو صوت الخالدين السماويين الذين لايفنون ولاينجلون . ولابد للاتحاد مع هؤلاء الخالدين أن نكون قادرين على الانسجام معهم ، أى أن يتجانس الصوت البشرى مع الصوت الالهى فى نغم واحد وسر واحد . ولابد أيضا أن نحسن الانصات لكى ندخل فى الحوار الشجى ، ونعود حوارا كما بدأنا ولغة واحدة هى لغة البراءة والقداسة والحب، لانها هى لغة القلب . ومن لا يحسن الانصات فلن يحسن الا النزاع والخلاف :

فعندما تطلعوا فى البداية الى بعضهم البعض
بدأ الآخرون يقتربون ،
عندئذ جلس رجالنا المتلهفون تحت شجرة الزيتون
ولكن عندما تلامست ثيابهم
ولم يستطع واحد منهم
أن يسمع قول الآخر
نشب بينهم النزاع ..

ولكنهم لا يكادون يتبادلون الكلمة حتى يتم الصلح بينهم :

وتطلعوا الى وجوه بعضهم لحظات
ثم مدوا الايدى فى حب .
وسرعان ما تبادلوا السلاح
وكل ما فى البيت من زاد طيب
وتبادلوا الكلمة أيضا ..

وبدأت الكمات تأتى من هنا ومن هناك . وبلغت المحبة ذروتها فى الحوار ، فهو روح الحياة وحياة الروح :

ليس حسنا

أن تستحوز الخواطر الميتة
على المرء وتسلبه الروح
لكن الحوار حسن والتعبير عن رأى القلب

ستتحقق اذن مملكة الله على الارض ويتحقق معها الروح الشامل عندما تتحد النغمة الوحيدة فى النغم العام، ويذوب الفرد فى تطور الكل ونمائه وتصبح لغة الحب هى لغة سكان الارض :

لتكن لغة الاحباب
هى لغة الارض

هنالك يزدهر الروح حولنا نحن البشر . وحين تأتى هذه الساعة تصبح شريعة المحبين هى شريعة السلام :

أما الشرائع التى تصدق على المحبين
وتحقق التوازن الجميل
فستصدق على كل الكائنات
من الارض الى أعلى السماوات .

تلك هى مملكة الله التى تراود خيال الشاعر . مملكة ستديرها شريعة الحرية والحب والوفاء التى يخضع

لها الخالدون ، وستأتى فى المستقبل عنـــدما ينجلى ليل المحنة ، وينتبه البشر الى الاله الراقد فيهم ، الماثل فى كل مايحيا من حولهم ، ويتعلموا لغة الحب والحـــوار ، وينتظروا المنقذ الذى سيحررهم فى ثقة وصبر واطمئنـــان «ففى أوقات الخطر تتجلى سبل النجاة» وقد عبر هلدرلين عن هذه المملكة المقبلة بشعر صادر عن القلب ، كما عبر عنها صديقاه بالتأمل المجرد أو بالرؤيا والحدس . وآمن ثلاثتهم بأن مملكة الحب والحق والعدل لن تهبط من السماء ، بل لابد أن تنبع من ارادة الفرد ، ولابد أن يبنيها الرجـــال بالعرق والجهد ..

تفرق الاصدقاء الثلاثة كما رأينا ، وآثر الشاعر أن يسير وحده ويتبع نجمه . ولم يكن السر فى هذه الفرقة أن هلدرلين كان بطبعه قلقا ملولا وخجولا ، لايكاد يستقر فى مكان أو يطمئن لانسان ، وأن الكآبة والغربة والوحـــدة كانت جراحا غائرة فى قلبه تستعصي على كل دواء ، بل ان السبب الحقيقى يرجع الى موقفه من الفلسفة قبل كل شىء . لقد أقبل على دراستها فى صبر وعناد ، وراودته فى فترة من فترات حياته فكرة تعليمها فى جامعة «يينا» (ومن حسن حظ الشعر أن الجامعة أغلقت أبوابها فى وجهه !) وجرب نفسه فى كتابة بعض المقالات والتعقيبات الفلسفية فلم يكن لهـــا صدى فى نفسه ولا فى نفوس الناس ! واكتشف فى نهاية الامر ـ كما اعترف بذلك فى شهر يناير سنة ١٧٩٩ فى سياق كلامه عن «صنعة الشعر العذبة» ـ أن الفلسفة قد أضنته الى حد اليأس ، ووصفها بأنها نوع من السخرة وأن الحياة معهـــا أشبه بحياة الجنود فى المعسكرات ! كان كلما انصرف اليها شهق قلبه حنينا الى «عمله الحبيب» ، كما يحن الرعـــاة السويسريون أثناء فترة تجنيدهم الى المراعى والسهول والقطعان ! وكان يسأل نفسه على الدوام : لماذا تحـــرمه الفلسفة من الطمأنينة والسلام ، ولماذا يكون كالطفل المسالم الطيب عندما يفرغ لالهامه العذب وينصرف الى الشعر وهو أكثر الاعمال براءة ؟

لاعجب اذا أن يعلن سخطه على «طغيان» الفلســـفة ويتمرد على قيودها ويضيق بلغتها ويهرب بنفسه وموهبته من حيلها وفنونها وأفكارها المجردة .

ولعل المسئول عن هذا السخط هو فيشته (١٧٦٢ـ ١٨٤٤) الذى كان «روح مدينة يينا» وزعيم الفلسفة فى ذلك الحين . قدمه صديقه «امانويل نيتهامر » الى بعض رجال الفكر الذين يشغلون المدينة بأخبارهم . ويحدثنا هـــذا الصديق فى مذكراته عن اجتماع ثلاثة من منهم فى احـــدى أمسيات الصيف فى بيته . وكان هؤلاء الثلاثة هم فشـــته وهلدرلين ونوفاليس الشاعر الرومانتيكى الرقيق الحـــزين الذى كان فى ذلك الحين فى الثـــالثة والعشرين من عمره . ولسنا ندرى ماذا تم فى هذا اللقاء . ولكن اشارة واحدة من نيتهامر عن النصيحة التى وجهها اليه صديقه هلدرلين بان يحمى نفسه من الافكار المجردة يمكن أن تلقى شيئا من الضوء على رأى شاعرنا فى الفلسفة والفلاسفة !

وطبيعى أن لا يكون هذا اللقاء العابر هو سبب سخطه على الفيلسوف الكبير . فقد سبق أن أبدى اعجـــابه به وتحمس لفلسفته الى حد أن قال لهيجل فى احدى رسائله التى أرسلها اليه فى شهر نوفمبر سنة ١٧٩٤ انه لايعرف له نظيرا فى عمقه وطاقته العقلية الفذة . بيد أن هذه العبـــارة كانت بنت اللحظة . فلم يلبث أن أدرك آفة التسلط الكامنة

فى هذه الفلسفة المجردة . وهاهوذا يعترف لهيجل (فى شهر يناير سنة ١٧٩٥) بأنه اشتبه فى جمود فشته وتزمته ، وبدا له أن الفيلسوف يقف فى مفترق الطرق . ولعل شبهة التزمت (أو مايعرف فى لغة الفلسفة بالنزعة الدجماطيقية) أن تكون من أصدق وأقسى مايوجه الى هذه الفلسفة المثالية المتطرفة التى تقوم فى أساسها على أن «الأنا» هى التى تضع الواقع أو الوجود الخارجى . ومهما حاول فشته أن يدفع التهمة ، فان محاولته تستند الى نفس الفرض الذى بنى عليه فلسفته !

مهما يكن من شىء فان الحوار الفكرى الجاد لم يأت الا بعد مرور فترة طويلة على لقـــائه بالفيلسوف فى بيت صديقه ، وذلك عندما كتب فى أواخر سنة ١٧٩٩ مقاله الذى لم يتمه عن الدين . حاول هلدرلين فى هذا المقال أن يرد على فلسفة فشته فى المطلق ويناقش فكرته فى أن الذات هى التى تضع الوجود ، أى أن الوجود لا قيمة له الا من جهة تأكيده لوجود الذات . أما فكرته عن الذات الاخرى أو «الأنت» التى اعتبرها مجرد «وسيط لتأدية وتوضيح واجباتى الاخلاقية» فقد رد عليها هلدرلين بفكرة أخرى مطلقة نابعة من تفكيره الالهى العميق عن العلاقة الحميمة التى تجمع الأنا والأنت ولابد من باب الانصاف أن نقول ان هذه الفكرة كانت جديدة كل الجدة فى تاريخ الفلسفة ، وأنها انتظرت أكثر من قرن ونصف القرن حتى تناولها الوجوديون فى الزمن الحـــديث ـ وبخاصة هيدجر وسارتر ـ فتعمقوها الى أبعد حـــد فى فكرتهم عن الوجود من أجل الاخرين .

لننظر فى كلمات هلدرلين التى عبر بهـــا عن فكرته الفلسفية تعبيرا يلائم حقيقة قلبه وحياته . فاذا أراد الانسان فى رأيه أن يتحدث عن الالوهية وأن يكون حديثه من القلب لا من القراءة أو الذاكرة أو بحـــكم الصـــنعة فلن يستطيع بالرجوع الى نفسه وحدها أو الموضوعات الخارجية المحيطة به أن يتبين أن فى هذا العالم روحا أو الها أو أنه يزيد عن كونه مجرد جهاز آلى ضخم يتحرك حركة مستمرة ، وانما يمكنه أن يتبين هذا لو اتصل بما يحيطه به ومن يعيشون معه اتصالا حيا مترفعا عن الحاجات الضرورية . من هنـــا يكون لكل انسان الهه الخاص بقـــدر ماتكون له دائرتـــه الخاصة التى يعمل فيها ، وبقدر مايشترك عدد من الناس

فى دائرة واحدة يعملون فيها ويتعذبون بصورة انسانية ـ أى بصورة تسمو على كل حاجة ضرورية ـ بقدر مايشاركون فى الالوهية .. ويستطيع الانسان أن يضع نفسه فى موضع الآخر كما يستطيع أن يجعل الدائرة التى يحيا فيها الغير دائرة خاصة به ، أى أنه لن يعجزه أن يقر بطريقة الاحساس بالالوهية وتصورها على نحو ما تتأتى من العلاقات الخاصة التى تربطه بالعالم الذى يعيش فيه ـ بشرط ألا يكون هذا التصور وذلك الاحساس صادرين عن حياة متطرفة فى العاطفة أو الغرور أو العبودية .. هكذا تبدأ تجربة الروح أو الاله على حدود الفرد . وحيث تتفتح هذه الحدود على القدر والكل والانت تتم تجربة المطلق .

والواقع أن هذه الفكرة لاتختلف عن فكرة فشته الا فى الظلال الطفيفة التى تكسوها . فكلاهما يرى أن الانسان لايجرب واقعه الا من خلال لقائه مع شريكه أو مع الآخر كما تقول الفلسفة المعاصرة . غير أن نقطة البداية التى ينطلقان منها تختلف عند الفيلسوف عنها عند الشاعر . فالفيلسوف يعنيه أن «يصنع» الانسان نفسه عن طريق تحقيق مجال طاقته أو دائرته الخاصة به ، أى أنه لايشعر بتحقيق طاقاته وامكاناته الا بالاصطدام بمجال آخر أودائرة أخرى انه «يضع» نفسه ـ بالتعبير الشائع فى المثالية الالمانية ـ عندما يقيم «الوضع المضاد» له .

أما الشاعر فينصب اهتمامه على اللقاء الذى يتم بين الأنا والأنت التى يضعها القدر فى طريقه ، بحيث يبرز «الثالث» أو المطلق الذى «يقوم بينى وبينك» . وليس لنا أن نتوقع من الشاعر أن يتولى هذه الفكرة بالتحليل والتفصيل ، فما خلق الشعراء لشىء من هذا ولا هو من طبيعتهم . ولهذا نجده يقف فجأة عند هذا الحد ، بينما يمضى فشته مع فكرته على ترتيب دقيق حتى يصل بها الى الغاية المرسومة لها فى فلسفته وهى «الفعل» .

على ان الشاعر لن يعدم فرصة أخرى يعبر فيها عن فكرته تعبيرا ملموسا . فهو يكتب فى شهر نوفمبر سنة ١٧٩٨ رسالة الى شقيقه يقول فيها : «هكذا يجب علينا أن نقدم التضحية للالوهية التى تجمع بينى وبينك ، فنحتفل باللطف والنقاء اللذين يتمثلان فى حديثنا عنها الى بعضنا البعض ، كما نحتفل بالروح الابدى الذى يربط بيننا » . وتعود هذه الصورة فى رسالة متأخرة الى صديقه « بولندروف » عد أن تغيرت قليلا واكتسبت شيئا من العمق : «أنا فى حاجة الى أنغامك النقية . ان الروح التى تؤلف بين الاصدقاء ، ونمو الفكرة فى مجرى الحديث وعلى صفحات الرسائل المتبادلة بينهم أمور لايستغنى عنها الفنانون . ولو لم يكن الامر كذلك ما بقيت لنا فكرة ، وظلت ملكا للصورة المقدسة التى نكونها» ..

والفكرة الاصلية هنا واضحة متميزة ، على الرغم من غموض العبارة وبخلها . فالشاعر يكرر رأيه الذى عرفناه ويزيده قربا . انه يؤكد أن تجربة المطلق أو الروح التى تجمع بين الاصدقاء ليست تجربة مجردة أو معلقة فى الفراغ أو فوق السحاب ، بل هى تجربة «بينى وبينك» يمكن استخلاصها من الاحاديث العادية التى تدور بين الناس كل يوم . أما الصورة المقدسة التى نكونها بأنفسنا فهى تشير الى بعد اسطورى عميق وجديد . فلعلها تريد أن تقول أننا نحن البشر نشارك فى عمل المبدع الاعظم ، ونسهم فى جهود القوى الخلاقة وفى «نسيج صورة الزمان التى يرسمها الروح الاكبر ، على نحو ماتقول قصيدة «الاحتفال بالربيع» التى أشرنا اليها من قبل . وواجبنا فى هذه الحياة هو أن نقف من الخالق المدبر موقف الطاعة والخشوع ونتأمل حكمته المتجلية فى الطبيعة والروح جميعا .

***

هذه هى منزلة هلدرلين من المثالية الالمانية وصلته بروادها الثلاثة الكبار ، عرضتها عليك بايجاز شديد أرجو ألا يكون مخلا . وقد رأيت بغير شك أن هلدرلين يفكر تفكير شاعر يبتعد جهده عن التجريد ، ويلتزم دائما بالواقع المجسد ، ويرتبط بتيار التحول والصيرورة فى الحياة على اختلاف صورها وألوانها . انه يصغى على الدوام لدقات قلب الحياة ويرصد عمليات التغير والنمو التى تتم فى تيارها الدافق ، وليس من طبيعة هذا الفكر أن يكون مذهبيا مغلقا أو نهائيا أو تاما فى ذاته لانه فى حالة نشوء مستمرة . ولايهم صاحبه أن يشيد بناء من التصورات والافكار يرتفع طبقة فوق طبقة ، بقدر مايهمه أن يكون فى حركة متصلة ويتغلغل فيما يحيط به من أسرار القدر والوجود ، ويتتبع الخيوط التى يتألف منها نسيج الحياة . وهو لهذا كله فكر يعرف حدوده ـ وتلك هى أول خطوة على درب المتواضعين الخاشعين الذين أعطاهم الله موهبة الطاعة والانتظار ، وأنعم عليهم بالقدرة على التعلم من الطبيعة والانصات لصوت الوجود ! ـ انه يقف من هذه الطبيعة الالهية موقف العبد الخاشع والتلميذ المطيع ، ويحاول أن يتعلم منها ويغرى الناس بأن يحبوها ويتعلموا منها كما يقول فى قصيدته عن بلاد اليونان :

لان الطبيعة مفتوحة من قديم الزمان
ليتعلموا منها كالاوراق والخطوط والزوايا

وهو يحاول أن يصل الى الروح الموجودة فى كل ما هو حى ، وان كان يعلم انه يحجب وجهه عن فضول البشر ، ويحس انه « قريب وعصى على الادراك » . ولكنه لا يعبر عن هذا الروح بالتصورات والكلمات المجردة ، وانما ينظر اليه بعين الشاعر فيرى سحره المنثور على جسد الارض ، ويصور انعكاساته على وجدانه بلغة مكثفة وصور حية توشك أن تكون محسوسة وملموسة . فاذا أراد أن يعبر عن الامل أصبح عنده وهجا حيا ملموسا ، واذا أراد أن يصور السلام لجأ للحدث المحسوس الذى تلمحه العين ويهتز له القلب . انظر اليه مثلا وهو يخاطب الخالدين :

الانسام اللطيفة الانفاس
تبشر بكم ،
الوادى الذى يتصاعد منه الدخان
والارض التى لاتزال تدوى بالعواصف والانواء
تعلن عنكم ،
لكن الامل يكسو الخدود بالاحمرار ،
وأمام باب البيت
تجلس الام مع طفلها
وتتطلع للسلام .

ولهذا كله يقترب هذا الشعر من روح الفلسفة وان ابتعد الشاعر عن الفلاسفة ، وأعرض عن نهجهم المرتب ولغتهم المجردة ، ووصفهم بأنهم طغاة متزمتون ، وتسلل فى جنح الليل هاربا من مدينتهم (يينا) بعد أن شعر بوحدته وبؤسه أمام قصرهم الفخم الذى وضعت عليه لوحة «المثالية الالمانية» !

ولهذا أيضا نوه بعض الشراح بالقرابة الروحية التى تجمع بين هلدرلين وبين المفكرين السابقين على سقراط . فقد كانوا مثله يفكرون فى الطبيعة ، ويحيون فى قلب الاسطورة ويدهشون لمعجزات الوجود الممتدة أمام أبصارهم . وكانوا لذلك مفكرين شاعريين يعبرون عن انبهارهم بالوجود بلغة الصورة والرمز والخيال ، وفكرهم هو الفجر الذى سبق ظهور الفلسفة بمعناها الدقيق . فاذا رأينا واحدا منهم مثل هيراقليطس يصور الروح أو العقل أو اللوجوس فى صورة البرق الذى يسطع فى السماء ، فان هلدرلين ـ الذى أعجب به وأحبه وأقام فكره على أساس كلمته المشهورة عن الواحد ـ لايبتعد عنه كثيرا حين يرسم التفكير (فى قصيدته عن بلاد اليونان) على هيئة الاثير الرفاف ، ويصور الحب بلون البنفسج الازرق الذى يكسو الارض :

النيران أسيرة بين الشطئان المعشبة
وكذلك العناصر الاربعة .
أما الاثير فيحيا فى الاعالى فى تفكر خالص .
وأما النور فهو فضى فى الايام الصافية .
والارض زرقاء بلون البنفسج
علامة على الحب .

***

ولعل صلة القربى بين هلدرلين والمفكرين اليونانيين قبل سقراط أن تكون من أقوى الاسباب التى جذبت فيلسوف الوجود «هيدجر» الى الاهتمام بشعره وتكريس عدد من بحوثه ومحاضراته عنه . فالمعروف أن هيدجر قد عنى بدراسة المفكرين قبل سقراط ، وبخاصة هيراقليطس وانكسمندر وبارمنيدز . والمعروف أيضا أنه يرى أنهم ليسوا فلاسفة بالمعنى المصطلح عليه فى تاريخ الفلسفة ، وانما هم عنده مفكرون كبار ، ومحبو الحكمة أو حكماء الحب .. ذلك لانهم كانوا قريبين من الاصل والمنبع ، أى من الوجود نفسه، قبل أن تتوه الميتافيزيقا الغربية ـ بسبب نسيانها لهذا الوجود ـ منذ عهد سقراط وأفلاطون حتى نيتشه ، أو بالاحرى حتى هيدجر نفسه ! ـ على دروب الموجود . وليس هذا هو مجال الافاضة فى هذا القول ، لان الذى يعنينا الآن هو أن هؤلاء المفكرين «الشاعريين» كانوا من أقوى الاسباب التى أغرته بالاقبال على شرح قصائد هلدرلين (الى جانب أسباب أخرى قومية لا أشك فيها !) وبيان قيمته الكبرى كشاعر مفكر ، لا بل كشاعر الشعراء الذى عكف أكثر من أى شاعر آخر سواه على تأمل ماهية الشعر وبالتالى ماهية اللغة والوجود .. فهو عنده شاعر الشعر الذى حقق ماهيته وسكن حيث يتجلى نور الوجود ويكشف الحجاب عن سره. وهو الذى أحس محنة «الليل الكونى» الذى نعيش فيه كما لم يحسه أحد قبله ولا بعده . وهو الذى شعر بأن الرب قد تخلى عن البشر وانطفأ بريقه الذى يشرق عليهم ـ أى مما يسميه هيدجر «نسيان الوجود» ـ كما لم يشعر به أحد غيره ، وكان هذا النسيان عنده هو محنة المحن .

فكر هلدرلين فى الوجود نفسه ولم يحبس نفسه فى أسر الموجود . وعلينا أن نفك قيودنا ونتصت لندائه ان أردنا حقا أن نخرج من محنة الليل الذى يدثر الكون . فالوجود قريب منا كما يقول الشاعر فى قصيدة «العودة» ، ولكنه فى نفس الوقت بعيد ، ولذلك لاتكف عن البحث عنه!

«ان ماتبحث عنه قريب ، وهو يلقاك بالفعل»

والشاعر يتغنى بالوطن فى أكثر من قصيدة . والوطن الذى يتغنى به ليس هو الوطن الجغرافى ، بل هو القرب من الاصل والمنبع . وهو يتمنى أن يعود اليه لان من العسير ـ كما يقول فى قصيدة «التجوال» ـ ان يهجر المكان من كان قريبا من الاصل ، ولان التغنى بالوطن هو صنعته ورسالته ، ولان العودة للوطن ليست الا القرب من أصل ، أى من أصل كل الموجودات ، أى من الوجود نفسه .. وهو لايقترب منه بالشعر فحسب ، بل ان الشعر نفسه هو القرب من الاصل ، لانه هو الذى يعبر عن فرحة القرب من سره الذى يتجلى ويحتجب ، ويهب نفسه ويبخل بها فى آن واحد . بهذا تمتزج الفرحة بالحزن ، وتختلط السعادة بالهم .

ولكن هذا الشعر لا « يقول » شيئا عن الاصل ، وكيف يتسنى له أن يسمى مالاسبيل الى تسميته ؟فليكن الشعر اذن غناء ، لا بل عزفا على الاوتار ! وليكن فى نفس الوقت فكرا ، أى تفكرا فيما يقال عن الاصل والسر !

والشعر عند هلدرلين هو « أكثر المشاغل براءة » ولكنه فى نفس الوقت أشدها خطرا ..

فهو شكل من أشكال اللعب ، يخلق عالمه من الصور والاخيلة بحرية وبلا قيد . ولكنه يخلقها من « مادة » اللغة ، واللغة هى أخطر ماأعطى للانسان ، بها يخلق

ويبدع ، ويقوض ويحطم ، وعن طريقها يرجع من جديد الى الام والمعلمة الخالدة التى لقنته أسمى مالديها من جوانب الالوهية ، وهو الحب الذى يرعى ويصون .. ولكن الشعر لعب خطر أيضا لانه يجمع البشر ويضمهم فى «أساس» وجودهم ، ويشعرهم بالراحة فى ظله ،ويبعدهم عن مشاغل الحياة اليومية وضجيجها ومتاعبها .

ولكن الشعر يقال وينطق بالكلمات . واللغة اذن هى مجــــال «أكثر المشاغل براءة» وهى فى نفس الوقت أخطر ما وهب الانسان من خيرات ـ لا لانها تستطيع بالكلمة أن تعبر عن أصدق الاشياء وأسماها أو أحقرها وادناها ، بل لانها هى الشهادة على انتمائه للموجــود بكليته ، أى الشهادة على امكان التاريخ نفسه . وهى كذلك أخطر ما وهب الانسان ، لانها تتحمل مسئولية الكشف عن الوجود فتشعله حماسا اذا حضر ، أو تملؤه هما وخيبة أمل اذا غاب .

واللغة ليست مجرد أداة للتفاهم ، ومن يقــول بهذا يبتعد عن حقيقتها وجوهرها . ولكنها هى التى تكفل للانسان امكانية أن يظل منفتحا للوجود ، وبهذا تضمن له أن يصبح موجودا تاريخيا .

وحيث تكون اللغة يكون العالم ، أى تكون دائرة الاعمال والقرارات والمسئوليات ، وكذلك دائرة الضلال والضجيج والعسف والعطب والاضطراب .

اللغة ليست أداة ، وانما هى «الحــدث» الذى يتحكم فى أعلى امكانيات الانسان . وماهية الشعر لايمكن على هذا الاساس أن تفهم بالرجوع الى ماهية اللغة ، بل ان العكس هو الصحيح . اذ لابد أن تفهم ماهيــة اللغــة بالرجوع الى ماهية الشعر نفسه ، لانه هو «اللغة الأم» أو اللغة الاولى التى تؤسس الوجود بالكلمة .

يقول هلدرلين فى احدى قصائده التى لم تتم : ـ

«جرب الانسان الكثير ،
وسمى من السماويين الكثير ـ
منذ أن كنا حوارا
ونسمع عن بعضنا البعض»

واذن فنحن البشر حوار . ووجودنا يقــوم باللغــة وعليها . ولكن هذه اللغة «لاتحدث» الا حيث يكون حوار، ولاتبلغ حقيقتها الا به . وليست اللغة المقصودة هى نسق الكلام وقواعده وبنائه النحوى والصرفى ، فهذه كلهــا مظاهر اللغة . وانما «الحدث» الجوهرى للغة هو الحوار، والحوار يفترض امكانية السماع والانصات لبعضنا البعض والحوار يفترض كذلك أن تكشف الكلمة الجــوهرية عن الشىء الواحد الذى يمكن أن نتفق عليه ونتحد به ويحمل وجودنا .. وهذا الذى نتحد عليه لابد أن يكون شيئا ثابتا وباقيا ..

ولكن هلدرلين يقول : منذ أن كنا حوارا . أى منذ أن كان الزمن ، ومنذ أن كنا فى التاريخ . أى أن الوجود فى الحوار وفى التاريخ شىء واحد ونفس الشىء .

ومنذ أن كنا حوارا جرب الانسان كثيرا وسمى عددا كبيرا من الآلهة ، أى التقط اشاراتهم وأبلغها للبشر على نحو مايسبق النسر العواصف والبروق والرعود ، ويعود للارض ليتنبىء « الشعب » بمقدم الآلهة .. وبهذا يقف روح الشاعر الجسور بين الآلهة والبشر .. ولعل مأساة الشاعر ترجع الى وقفته فى زمن المحنة والليل ، بين عهد مضى وغابت عنه الآلهة ، وعهد آخر ينتظر قدومهم ولم يات بعد .

ولعل عظمته أن تكون راجعة الى قدرته على الانتظار والصبر والخشوع .. وبهذا كان بحق شاعر المحنة ..

منذ أن كنا حوارا جرب الانسان كثيرا وسمى عددا كبيرا من الآلهة .. ومنذ ان كانت اللغة حوارا تكلم الآلهة وظهر العالم فى نفس الوقت . ولكن الآلهـــة لاتتكلم الا بلساننا ، والعالم لايظهر الا لنا . ومعنى هذا أن وجــود الانسان ارتبط بوجود الحوار وقام عليه .

فاذا سألنا : من الذى بدأ هذا الحوار الذى هو نحن ، ومن الذى سمى الآلهة ، ومن الذى انتزع من الزمن المتغير الهدام شيئا باقيا وعبر عنه بالكلمة ، كان جواب الشاعر فى ختام قصيدته « ذكرى » على هذا النحو :

« أما ما يبقى فيؤسسه الشعراء » والعبارة تكشف لنا عن ماهية الشعر .

فليس الشعر زينة ولا تسلية ولا مظهرا حضــاريا ولا لعبة فى أيدى النقاد وأصحاب الجمال . وانما الشعر «تأسيس» بالكلمة وفى الكلمة .

وماهو الذى يؤسسه الشعر ؟ هو مايبقى ويثبت ويدوم . وهو يؤسسه حين ينتشل هذا الشىء الثابت من تيار التغير الجارف ، والبسيط من المعقد ، والمعيار من خضم الفوضي والاضطراب . ولابد له أن يكشف الحجاب عن الوجود لكى يتاح للموجود أن يظهر . ومسئولية الشعراء تفرض عليهم أن يبقوا على مامن شأنه أن يبقى ، ويصونوا مامن شأنه أن يصان . وهى «عناية يبذلونها وخدمة يناط بهم أداؤها » . أى بذل وعطاء صادران عن حرية واختيار ، والحرية فى صميمها التزام بقدر أسمى وضرورة عليا . والقــدر الاسـمى والضرورة العليــا التى يتحملهــا الادب عموما والشعر بوجه خاص هى أن يؤسس الوجود بالكلمة، أى يدعم صلة الموجود الانسانى بالوجود . وهكذا يكون

وجود الانسان فى صميمه وجودا شعريا ، لان الانسان ـ كما يقول الشاعر ـ يسكن على الارض سكنا شعريا ..

***

اذا أردنا الآن أن نستخلص من شعر هلدرلين ونثره وحياته الكسيرة البائسة فلسفة فيمكن أن نقول انها نمت وتطورت وفقا لقانون التطور الدورى أو مايسميه هو نفسه «دورة الحياة» حين قال فى قصيدة تحمل هذا الاسم :

هكذا أعبر قوس الحياة

واعود الى حيث جئت .

أخذت هذه الفلسفة فى روايته « هيبريون » شكل وحدة الوجود ، فكانت الطبيعة الالهية بكل قواها وعناصرها وحدة واحدة مع البشر الفانين والسماويين الخالدين . ثم تطورت فى قصائده المتأخرة الى نوع من «الواحدية» أو «التوحيد» يضم عناصر من الوثنية الاغريقية بآلهتها المتعددة ، ومن وحدة الوجود والمسيحية . ووجدناه يتحدث عن اله أعلى خارج حدود الزمان ويسميه «اله الآلهة» ، الى جانب درجات أخرى من الالوهية كان آخر من ظهر منها هو المسيح .

هناك أيضا دورات أخرى يتعاقب فيها الليل والنهار ، ويتجلى الاله للبشر أو يحتجب عنهم ، على حسب قدرتهم على احتمال نوره الباهر .

وقد كان كل هم الشاعر فى أعماله المتأخرة أن يرود طرق الرب المختلفة الى الناس . وان كان قد فعل هذا من خلال تجربته الفاجعة بمأساة الحياة ومأساة الشاعر فى عالم لايفهمه ولايسمعه ، وتجربته الاشد فجيعة عن «الرب الذى لم يعد يتحرك فوق رؤوسنا من زمن طويل» .

ويتصل بهذا فكرته عن أن الاله قريب وعصى على الادراك ، وعن النور الربانى الساطع الذى لا يحتمله البشر والذى يفاجئهم فيرتعشون لحظة ويظلون يسألون بعد ذلك عن سره .. وهى فكرة نجد جذورها فى كثير من نصوص العهد القديم وكتابات الاسرار والتراث الشعرى، كما نجد لها نظائر فى آداب مختلفة عند شعوب متعددة ، كما نراها مثلا فى الفردوس المفقود لملتون أو فى شعر «وليم بليك» الذى يعبر عن هذا المعنى فى احدى قصائده (الصبى الاسود الصغير) :

وقد وضعنا على الارض فترة قصيرة من الزمان

علنا نتعلم كيف نحتمل أشعة الحب ..

وتتصل فكرة هلدرلين عن الليل والوحشة وزمن المحنة بفكرته عن «الليل الكونى» حيث يحتجب الرب ويبتعد ، ويتخلى عن البشر فلايتجلى لهم ولايهديهم . وفى ليل الوحشة والمحنة يزداد غرور الانسان وينسى قوانين السماء ويتخطى حدود قدرته ـ أى يزل الزلة الكبرى التى حذر منها اليونان فى أدبهم وفلسفتهم وجعلوها أكبر الكبائر وأشنع الخطايا ..

أما نهاية الفلسفة والشعر وغايتهما الاخيرة فهى كما تقدم «العودة للوطن» أى للاصل والمنبع ، أى للوجود الذى يظهر كل موجود ، لكم تتم الدورة ، ويتحد الكل ، ويجتمع المتفرق ، ويسود التجانس والصلح والوئام .

وواضح أن هذه الفلسفة تمد جذورها فى عاطفة التدين العميقة التى كانت تغمر كيان هلدرلين . ولكنه تدين ورع خاشع لا صلة له بالكنيسة ولا برجال الدين الذين رفض بعناد واصرار أن يصبح واحدا منهم ! وهو التدين الذى يجعله يرتبط بكل شىء وكل انسان ، ويحس الروح الالهية فى كل ماتقع عليه عيناه ، ويعبر عن احساسه تعبيرا اسطوريا .. وهو قبل كل شىء وبعد كل شىء ذلك التدين الذى يضع الانسان فى مركز الوجود .. فقد آمن هلدرلين بان « الالهى » يحتاج كذلك للانسان . وأقواله فى هذا الصدد كثيرة ومتعددة . فهو يقول مثلا فى قصيدته التى جعل عنوانها باليونانية وسماها « فيموزينة » (أى ذكرى) : ـ

« لان السماويين لا يقدرون على كل شىء .

اذ لابد أن يسبقهم القانون الى الهاوية .

هكذا يتغير حال هؤلاء .

طويل هو الزمان ، لكن الحق يتم » ..

كما يقول فى الصياغة الثانية من مسرحيته « موت امبادوقليس » : ماذا كانت تصبح السماء والبحر ، لو لم أعطها النغمة واللغة والروح ؟) كما يقول فى قصيدته عن نهر الراين : «واذا كان السماويون يحتاجون لشىء فهم يحتاجون للانسان» ..

وهى فى النهاية عاطفة التدين التى تفيض بالروح الانسانية وتتطلع لانسان المستقبل وتعمل أيضا من أجله ... الانسان المتكامل الشامخ الحر البرىء من العبودية التى كان هلدرلين يرى الناس فى عصره غارقين فيها الى آذانهم .. الانسان الذى يحيا فى ظل الكنيسة الحرة ، أى المدينة الحرة العزيزة التى يتكلم الناس فيها فيكون كلامهم حوارا ويحسنون السماع والانصات لبعضهم البعض ! ..

مهما يكن رأى القارىء فى هذه الفلسفة فلايمكن الاغضاء عن أهمية هلدرلين كشاعر مفكر أو أن شاعر كشاعر فيلسوف . ان الفكر وحده لايصنع شاعرا ، والعاطفة وحدها لاتصنعه أيضا .. وكل الشعراء العظام قد حققوا نوعا من التوازن الجميل بين الفكر والوجدان، وبين القلب والعقل ، فجعلوا من الافكار أغنيات ،وأشاعوا نبض الحياة فى التأملات . والواقع أن الحدود الفاصلة بين الفكر والشعر دقيقة ورقيقة كالزجاج الشفاف ،وهما

فى متقاربان يسكنان ـ على حد تعبير الشاعر الذى أوردناه فيما سبق ـ على قمة جبلين متجاورين وان كانا منفصلين..

ومع ذلك فقد فطن هلدرلين الى خطر الفلسفة على موهبته ، وشكا فى بعض فترات حياته من أن الفكر قد أربكه وشتته ، وقال على لسان بطله هيبريون ـ الذى هو فى الحقيقة هلدرلين نفسه ! ـ ان الانسان يكون الها حين يحلم وشحاذا حين يفكر ! وقد كانت الحياة الفلسفية على أيامه هى المسئولة عن ارتباكه وتشتته ونفوره منها . فقد وصلت الميتافيزيقا الالمانية الى الازمة التى بررت شكواه . وبلغت أزمة الثنائية العتيقة ذروتها فأبعدت بين العقل والعالم ، والفكرة والواقع ، والتأمل والحدس المباشر ، والفن والطبيعة . وكان على الادباء والشعراء أن يلتمسوا بأنفسهم مخرجا من هذه الازمة التى تحاصرهم من كل مكان . وغرق بعضهم الى أذنيه فى بحر الفلسفة ، مثل شيلر الذى ظل هلدرلين فترة طويلة من حياته يعده مثله الاعلى فى الادب والرجولة على السواء ـ، ولكن هلدرلين استطاع أن ينتشل نفسه من المتاهة الفلسفية الغريبة ـ كما فعل شيلر قبله . فاستنجد بقلبه ، واستجاب لصوت الهامة الباطن الذى لا يمكن أن يكذب ، كما ينتظر من كل أديب حق يمر بمثل هذه المحنة . والتقى الواقع والفكرة ، واتحد القلب والعقل ، ووجد الشاعر طريقه لاول مرة بفضل المرأة التى أحبها ووجد فيها مثال الجمال والطهر والقداسة عندما كان يقوم بتربية أبنائها . هو الحب اذا ولاشيء سواه ! هو المنقذ الذى طالما انتظره وناداه ليخلصه من محنته . وهو الذى أعاده كذلك الى «ليل المحنة المقدس» وجعله يغوص فى هاوية الجنون نصف حياته الاخيرة .. فسقط فيها سقوط الفنان المبدع فى قاع «الوطن» الذى أحبه وقدسه وتغنى به ، وان لم يستطع أن يتحمله أو يفهمه ..

***

لم الشعراء فى الزمن الضنين ؟
لم الشعراء فى الزمن التعيس ؟

سؤال هتف به الشاعر هلدرلين منذ قرن ونصف قرن من الزمان حين أحس ليل المحنة يلف الكون ، وأن الآلهة لم تعد تكترث بالبشر ، والثلاثة العظام ـ هرقل وديونيزيوس والمسيح ـ قد هجروه الى غير رجعة .

لم يقل : أين الشعراء ؟ لان الشعراء كانوا كثيرين فى عصره ، وكانوا يغنون فيحسنون الغناء ، ويعبرون فيجيدون التعبير عن آلامهم وآلام وطنهم وآلام الناس .

وكان الزمن ضنينا وتعيسا . لانه نظر حوله فوجد البشر بعيدين عن السماء ، والسماء بعيدة عن البشر ، ووجد الرب « يتحرك من وقت طويل فوق رؤوسنا بغير اكتراث» ، وأحس أن الدنيا خلت من البراءة والقداسة والنور والجمال ، وأن الحب نفسه أصبح سخفا وخداعا، واللغة أقفرت من الحوار فلم تعد هى لغة الارض والاحباب ..

تلفت حوله فوجد وطنه ممزقا الى أشلاء من امارات وولايات ، والاقطاع فى أوج سلطته وجبروته ، والقهر والاضطهاد والاستبداد والفساد فى كل مكان ، والصغار والانانية والجشع وخلق الحريات تكتم على الانفاس . وتطلع بكل شوقه واخلاصه الى بلاد يونان جديدة حرة يتمنى أن تبعث لتمحو هوان وطنه وسوء حاله . ولم يكتف بالشعر والغناء ، فأراد أن يكون الشعر هو السبيل الهادى الى الفعل ، بل ان يتحول هو نفسه الى فعل خلاق . هاهوذا يكتب فى سنة ١٧٩٤ (قبل أن يصاب بخيبة الامل المتكررة فى الحب والناس والحياة) الى صديقه «نويفر» قائلا : «سنكسر أوتارنا التعيسة اذا لزم الامر ونعمل ماكان يحلم به الشعراء» ! ثم يكتب بعد ذلك بخمس سنوات الى شقيقه من أبيه فيقول : «واذا أرادت مملكة العتمة أن تظهر للوجود فسوف نقذف بأقلامنا تحت المائدة ونمضى باسم الله الى حيث تكون المحنة على أشدها ، ونكون نحن أشد الممتحنين بها ..»

كان ليل المحنة يلف فى الحقيقة كل شىء بظلامه . ونظر هلدرلين فرأى ان شعاع الامل الوحيد الباقى لبلاده هو الادب الذى كان فى أوج ازدهاره . ولكن الحياة الادبية تجاهلته ، والناشرين أعرضوا عنه ، ولقمة العيش أجبرته على مرارة التعليم الخصوصى ، والحب العظيم اليتيم فى حياته حاصرته التقاليد وأعين الرقباء وألسنة الصغار .

وصرخ من قلبه قبل أن يغوص فى ليل الجنون بقليل :

لم الشعراء فى الزمن الضنين ؟

***

هكذا صرخ الشاعر الوحيد المسكين منذ أكثر من قرن ونصف قرن .

فماذا عسانا أن نقول بعد ماازداد الزمن تعاسة ؟

● هل نقول : لم الشعراء فى الزمن الضنين ، والشعراء عندنا أكثر من الهم على القلب ، وان يكن الصوت الصادق فيهم اندر من قطرة ماء أو نفحة ورد فى الصحراء ؟

ماذا نقول فى محنتنا الكبرى فى الارض والوطن والضمير والرجال ؟



ماذا نقول وعصابات القتلة واللصوص والافاقين المطرودين من بلاد الله تدنس أرضنا وتهين كرامتنا وتاريخنا ؟ وطوفان الكذب والضجيج والتنغيص والاحباط والصغار يحاصرنا من كل ناحية ، وكرامة العربى مستباحة للكلاب والذئاب ، وأشجع رجالنا من الفدائيين يذبحون بأيدى الخونة أمام أعيننا ، والبيروقراطية الفرعونية تخنق الانفاس وتتحرش الآن بالنور والهواء والاشجار والطيور والزهور ، والبرجوازية المريضة تواصل جنايتها على روح التمرد والثور والمغامرة وعلى ملايين الفقراء المقهورين ، وتستحم فى مستنقع الجشع والتظاهر والغرور والثرثرة والاغانى العاطفية المقززة ؟

لانستطيع أن نقول مع الشاعر الغريب :
لم الشعراء فى الزمن الضنين ؟ بل نقول :
لم الحياة نفسها فى الزمن التعيس ؟

ما السبيل لانقاذ الرجولة والبطولة والكبرياء والطهر والبراءة فى نفوسنا ونفوس ابنائنا ؟ كيف نخفف من التعاسة مادامت السعادة أبعد من الاحلام ؟ وكيف تصبح الحياة محتملة مادام الموت هو الشىء الوحيد الاكيد؟

لنسأل الشاعر الملهم العراف فقد نجد عنده الجواب . سيقول لنا : لابد أن يصل البشر الفانون الى قاع الهاوية وقرار المحنة قبل أن تمتد اليهم يد المنقذ بالخلاص .

ونعود فنسأله : ـ ألم نصل بعد الى قاع الهاوية وقرار المحنة ، مع كل ما نقاسيه ويقاسيه العالم من مخاوف الرعب والقلق والتعذيب والاضطراب وانتصار الوحشية فى كل مكان ؟

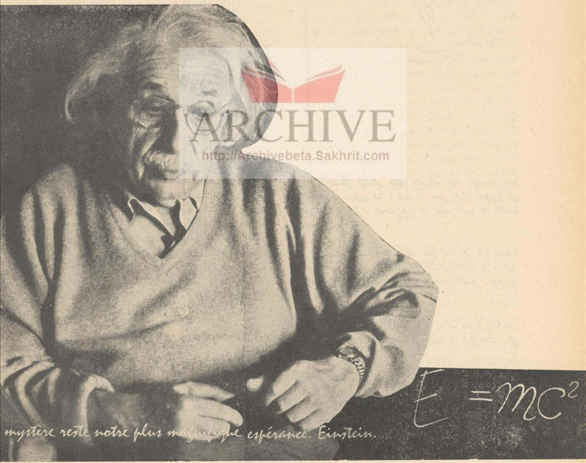
من يدرى ؟ فلعل المحنة أن تشتد عما هى عليه . ولعل العزاء والامل الوحيد أن يكونا فى قول الشاعر نفسه :

أما حيث يكون الخطر
فتلوح كذلك أسباب النجاة .
وسننجو حتما مابقيت لدينا القدرة على الغضب المقدس على انفسنا وعلى عدونا .

أينشتين وأزمة العقل

بقلم : موريس ميرلوبونتي

تأليف : سمار جبران

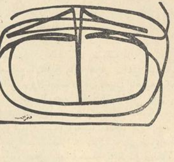


كان العـلم فى عهد أوجست كونت يتـأهب لبسط سلطانه على الوجود نظريا وعمليا • ففى ميدانى الصنعة الفنية والعمل السياسى معا، كان الاعتقاد السائد هو أن من الممكن التوصـل الى القوانين التى جبلت عليها كل من الطبيعة والمجتمع والتحكم فيهما تبعاً لمبادىء هذه القوانين ؛ ولـكن الذى حدث شىء مختلف كل الاختلاف ، بل يكاد يكون عكس ذلك تماما ، فبدلا من أن ينمو كل من الفهم النظرى والكفاءة العملية معا فى ميدان العلم ظهرت تطبيقات تقلب الدنيا رأسـا على عقب ، لـكنها نابعة من علم تأملى الى حد بعيد ، وهو علم كان الاتفاق معدوما على معناه النهائى • وبدلا من أن يطوع العلم كل شىء لنفسه ، حتى السياسـة ، وجدنا على العكس من ذلك علما للطبيعة مفعمـا بالمشاحنات الفلسفية التى تكاد تكون سياسية •

ولقد كان أينشتين نفسه مفكرا كلاسيكيا • فعلى الرغم من تأكيده القاطع لحق العالم فى البناء والتركيب ، دون أى احترام للمبـادىء والمفاهيم القبلية التى تزعم أنها دعامة الذهن الثابتة وهيكله الذى لا يتغير ، فانه لم يكف عن الاعتقـاد بأن هذا الخلق يتفق مع حقيقة مودعة فى العالم • وكان يقول : « انى أؤمن بعالم فى ذاته ، عالم محكوم بقوانين أحاول الامساك بها بطريقـة مسرفة فى التأمل » • لـكن هذا الالتقاء بين التأمل والواقع أو بين الصورة التى نكونها للعالم والعالم ذاته ، وهو ما يسميه أحيـانا بـ « الانسجام الأزلى » ، هو بالضبط ما لم يجرؤ على اقامته بصورة قاطعة على أساس حقيقة الهية يرتكز عليها العالم ، كمـا فعلت العقلانية الديكارتية الشهيرة ، ولا على المبدأ القائل بأن الواقعى بالنسبة لنا ليس الا ما نستطيع التفكير فيه ، كما فعلت المثاليـة • واذا كان أينشتين يرجـع أحيانا الى (آله) سبينوزا ، فانه فى أغلب الأحيان يصف المعقولية أو قابلية الفهم كمـا لو كانت لغزا غامضا أو موضوعا لما يسميه (بالتدين الكونى) • وهكذا كان يقول ان أبعد الأشياء عن الفهم فى هذا العالم هو كونه قابلا للفهم • فاذا كان كل فكر تعد معقولية العالم فى نظره شيئا مسلما به ، يسـتحق أن يسـمى كلاسيكيا ، فان ذهن أينشتين يكون اذن كلاسيكيا الى أقصى حد • والمعروف أن أينشتين لم يستطع أن يحزم أمره حول الاعتراف بأن صياغات الميكانيكا الموجية صياغات نهائيـة ، لأنها لم تمتـد الى « خصائص » الأشياء والموضوعات الطبيعية ، كما تفعل تصورات الفيزياء الكلاسيكية ، بل تصف فحسب مسلك بعض الظواهر الجماعية التى تحدث داخل المـادة واحتمالات هذه الظواهر • وهو لم يستطع أبدا أن يقف فى صف الفكرة التى تعتبر أن هناك « واقعا » يرتد فى النهاية الى نسيج من الاحتمالات • ولكنه كان يضيف قائلا : « **غير أنى لا أستطيع الاهابة بأية حجة منطقية للدفاع عن اعتقاداتى ، ولا أملك الا أن أهيب بأصبعى الصغير ذلك الشاهد الوحيد الضعيف ، على رأى تغلغل عميقا فى جلدى** » • والواقع أن اللجوء للفـكاهه لم يكن عند أينشتين تخليا مفاجئا عن آرائه ، بل كان يجعل منها عنصرا لا غنى عنه فى تصوره للعالم بل ويكاد يجعل منها وسيلة للمعرفة ؛ فقد كانت الفكاهة عنده صيغة التعبير عن الحقائق والتأكيدات التى تقدم على سبيل المجازفة • وأصبعه الصغير كان تعبيرا عن وعى عالم الفيزياء الخلاق المبدع بأنه يهتدى الى واقع موجود ، عن طريق ابتداع يتسم مع ذلك بالحرية ــ وهو وعى ينطوى على مفارقة ، ولكن لا سبيل لدى هذا العالم الى التخلى عنـه •

وأينشتين يرى أن الله لا بـد أن يكون بارعا أو حذقاً حتى يستطيع أن يجيد اخفاء ذاته الى هـذا الحد • لكن لا يمكن أن يكون هنـاك اله شرير ، وبذلك كان أينشتين ممسكا بطرفى العصا فى آن واحد ، أى بالمثـل الأعلى للمعرفة فى الفيزياء الكلاسيكية من جهة ، وبطريقته الخاصـة الثورية « المسرفة فى التأمل » من جهة أخرى ، أما علمـاء الفيزياء فى الجيل التالى فقـد تخلى معظمهم عن الطرف الأول •

ان الالتقاء بين التأمل والواقع الذى يفترضـه أينشتين كما لو كان لغزا يتسم مع ذلك بالوضوح التام ، هو أمر لا يتردد العامة فى اعتباره معجزة• فالعلم الذى يعصف ببديهيات الفهم الشـائع ، والقادر فى نفس الوقت على تغيير العـالم ، يثير حتما فى النفوس نوعا من التقديس الخرافى ، حتى فى نظر أكثر الناس ثقافة • لكن أينشتين كان يحتج قائلا انه ليس الهاً ، وانه لا يستحق هـذا الاطراء والتقريظ ، بل هما من حق « شخص آخر أسطورى يحمل اسمى وينغص حيـاتى بصورة قاسية » • لكن ليس هناك من يصدقه ، أو بمعنى أصح ، تعمل بسـاطته وتواضعه على تضخيم أسطوريته : فما دام مندهشا الى هذا الحد ممـا حققه من مجد ، ولا يعنيه كثيرا أن يبقى له هـذا المجد أو يزول ، فلابد أن عبقريته لا تنتمى اليه هو ذاته انتماء تاما ، بل ان أينشتين أقرب الى أن يكون مـكانا قدسـيا تجرى فيه عملية خارقة للطبيعة •



« والواقع أن هـذا الانفصال (بين عبقريته وشخصه العادى) يبلغ من الاكتمال حدا يجعـل من الضرورى فى بعض الأحيـــان أن يذكر المرء نفسه وهو يجالسه بأنه معه هو بالفعل وليس مع شخص آخر يشبهه كل الشبه ٠٠ بل لقد خالجنى شك غير معقول بأنه يظن نفسه مثل باقى الناس» لقـــد كان لويس الرابع عشر يقول فى هدوء : « يجب الاعتراف بأن راسين له ذهن مفكر حقا» ولم يكن فييت أو ديكارت أو ليبنتز يبدون فى نظر معاصريهم أناساً أعلى من مستوى البشر قط ٠٠ ففى عصر كان يؤمن بمصدر أزلى ترجع اليـه كل عمليات تعبيرنا ، لم يكن الكاتب الكبير أو العـالم الكبير الا رجلا له من البراعة ما يمكنه من التقاط بعض من تلك الكلمات أو تلك القوانين الكامنة فى الأشياء ٠ أما حين لا يعود هناك عقل كونى شامل فلابد اذن أن يكونوا من صانعى المعجزات ٠

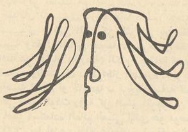
ان الأعجوبة الوحيدة التى كانت فيمـا مضى ومازالت حتى اليوم ـ وهى مهولة حقـا ـ هى أن الانسان يستطيع التحدث والحســاب ، أو أنه بعبارة أخرى ، قد صنـــع لنفسه هاتين الأداتين العجيبتين : النظام الحسابى ، واللغـــة ، اللذين لا يبليان بل بالعكـــس يتزايدان نموا بازدياد الاستعمال ، ويعملان عملا بلا حدود ، وقادران على اعطاء أكثر مما يوضع فيهما ، وكل ذلك دون أن يفقدا صلتهما بالأشياء ٠ لكن نظرا الى أننا ليست لدينا نظرية دقيقة عن الرمزية ، فاننا نفضل الاجابة بقدرة حيوانية ما ، من شـــأنها أن تولد النظرية النسبية فى أينشتين كما تجعلنا نحن نتنفس ٠ ويستطيع أينشتين أن يحتج كما يشاء : فلابد أن يكون من طينة أخرى غيرنا ، وأن يكون له جسم مختلف ، وادراكات مختلفة من بينها ، بالصدفة ، ادراكه للنسبية ٠

لقد مدده بعض الأطباء الأمريكيين على سرير ، وغطوا جبينه النبيل بمجسات وأجهزة للقياس ، وقالوا له : « فكر فى النسبية » تماما كما يقول أى طبيب لمن يفحصه : «قل آه» أو عد : « واحد وعشرون ، اثنان وعشرون » ، وكأن الطاقة العصبية اللازمة لتعلم الكلام عندما يكون المرء رضيعـا ، ليست هى نفسها الطاقة اللازمة للتفـــكير فى النسبية عندما يكون المرء أينشتين، وكأن المسارات أو الدوائر الكهربية التى تسير فيها هذه الطاقة ليست فى الحالتين على نفس القـــدر من الدقـة والرهافة ٠ ولا تبقى بعد ذلك الا خطوة واحـدة كيما نصـــل الى ســـخافات الصحفيين ، الذين يستشيرون العلامة فى مسائل أبعد ما تكون عن مجاله : متخيلين أن لهم العذر : فما دام العلم قد صار مرادفا لصناعة المعجزات فلماذا لا يضيف معجزة أخرى الى ما صنعه ؟ وما دام أينشتين قد بين أن الحاضر يتزامن مع المستقبل ويعاصره على المسافات الشاسعة فلماذا لا يتعرض لأسئلة كتلك التى توجه للسحرة ؟ على أن هذه الحماقات ليست قاصرة على الصحافة الغربية ، ففى الطرف الآخر للعالم تتسم الآراء السوفيتية فيما أنجزه اينشتين (قبل عملية رد الاعتبار الأخيرة) بقدر من الغرابة؛ فادانة فيزياء والحكم عليها بأنها (مثالية) أو (بورجوازية) مع أنه ليس فيها أدنى قدر من عدم الاتساق أو عدم الاتفاق مع الوقائع يمكن أخـذه عليها ، معناه افتراض وجود شيطان ماكر يصول ويجول داخـــل الأبنيـــة السفلية للرأسمالية ويوسوس لأينشتين بأفكار تكتنفها الريبة والشك أو هو تنكر للعقل حيث يكون ساطعا بوضوح ، بحجة اقامة مذهب اجتماعى عقلانى ٠

وهكذا تثـــير كشوف أينشتين « المغرقة فى التأمل » ردود فعل حمقـــاء غير عاقلة من أقصى الدنيا الى أقصاها ، سواء عند من امتدحوه باسراف أو عند من أدانوه ٠ ومع ذلك فهو لم يفعل أى شىء يؤدى الى صبغ تفكيره بهذه الصبغة ، فقـــد كان محتفظا بكلاسيكيته طوال الوقت ، ولكن أليس من الجائز أن يكون سبب احتفاظه بهذه النزعـة الكلاسيكية هو محض الصدفة التى جعلت منـه انسانا مهذبا ، والقوة المتأصلة لتراث ثقافى متين؟ وعندما يستنفد هـذا التراث يبدو العلم الجـديد درسا فى اللاعقلانية فى نظر البعيدين عن عـــلم الفيزياء ؟ ٠

فى السادس من ابريل سنـــة ١٩٢٢ التقى

أينشتين ببرجسون فيالجمعية الفلسفية بباريس، وكان برجسون قد جاء « ليستمع » لكن عندما وصل كانت المناقشة قد بدأت تخبو • لذلك قرر برجسون أن يعرض بعضا من أفكاره التي كان يدافع عنها في « الديمومة والتزامن » • واقترح على أينشتين بايجاز طريقة للتغلب على مظهر المفارقة الذي تبدو عليه نظريته ، والتوفيق بينها وبين أذهان الناس العاديين • فلنأخذ مثلا تلك المفارقة المشهورة عن الأزمنة المتعددة التي يرتبط كل منها بالنقطة التي يقف عندها المشاهد • كان رأى برجسون أن يتم التمييز هنا بين الحقيقة الفيزيائية والحقيقة البحتة ، فاذا كانت معادلات عالم الفيزياء تتضمن أحد المتغيرات الذي جرت عادة هذا العالم على تسميته « بالزمان » لأنه يرمز بالأرقام للأزمنة التي تنقضي ، وكان هذا المتغير مرتبطا بالموقع الذي يقف فيه المرء ، فلن ينكر أحد على عالم الفيزياء حق القول بأن (الزمان) يتمدد أو ينكمش حسب النقطة التي نتناوله منها ، ومن ثمة تكون هناك كثرة من « الأزمان » ، ولكن هل يكون ما يتحدث عنه العالم في هذه الحالة هو ما يطلق عليه الناس الآخرون نفس الاسم ؟ وهل يكون هذا المتغير ، أو هذا الكيان ، أو هذا التعبير الرياضي مشيرا الى الزمان ما لم نكن نحن نضفي عليه خصائص « زمان » آخر هو وحده الذي يتصف بأنه تعاقب وصيرورة ، وديمومة — أي بالاختصار ، هو الوحيد الذي يعتبر بالفعل « زمانا » خبرناه وأدركناه قبل أي علم للفيزياء ؟ ان هناك أحداثا متزامنة تقع داخل مجال ادراكنا • ثم اننا نرى في هذا المجال مشاهدين غيرنا يتداخل مجال ادراكهم مع مجال ادراكنا ، ونتصور أن هناك آخرين يتداخل مجالهم مع مجال هؤلاء ، وبهذه الطريقة نستطيع التوسع بفكرتنا عما هو متزامن حتى نصل الى أهداف بعيدة كل البعد عن بعضها البعض ، ولا ترتبط بنفس المشاهد • وعلى هذا النحو يكون هناك زمان واحد للجميع أي زمان واحد كلي شامل • هذا اليقين ليس شيئا مكتسبا بل ان حسابات عالم الفيزياء ذاتها تفترضه ضمنا • فعندما يقول هذا العالم ان زمان (محمد) متمدد أو منكمش عند النقطة التي يوجد فيها (علي) فهو لا يعبر اطلاقا عما يعيشه (علي) الذي يدرك كل الأشياء من وجهة نظره وليس له أي حق في أن يحس بالزمان الذي ينصرم في داخله ومن حوله بطريقة مختلفة عما يحسه (محمد) بالنسبة الى زمانه الخاص • ان عالم الفيزياء يتجاوز الحد فينسب الى (علي) الصورة التي لدى (محمد) عن زمان (علي) • وهو ينقل ما يراه (محمد)



الى نطاق المطلق ، لأنه يضع نفسه في هوية مع وجهة نظره ، فهو يحسب نفسه مشاهدا للعالم بأسره ، أو هو يفعل ما يعاب كثيرا على الفلاسفة ، ويتحدث عن زمان لايخص أحدا ، أي عن أسطورة• وفي هذه الحالة ينبغي أن يكون المرء أكثر أينشتينية من أينشتين ، كما يقول برجسون •

ويشرح برجسون رأيه بقوله : « أنا مصور ، وعلى أن أرسم شخصية (س) و (ص) ؛ (س) يقف بجانبي ، بينما (ص) يبعد بمائتين أو ثلاثمائة متر ، طبعا سوف أرسم (س) بالحجم الطبيعي أما (ص) فسأرسمه في حجم قزم ، فاذا كان هناك زميل مصور يقف بجانب (ص) ويريد أن يصور (ص) و (س) ، فسوف يفعل عكس ما أفعل أنا ، أي أنه سوف يصور (س) صغيرا جدا ، ويصور (ص) بالحجم الطبيعي • وسوف يكون كل منا على حق؛ لكن هل يحق لنا ، مادمنا معا على حق ، أن نستنتج أن (س) و (ص) ليست لهما القامة العادية ولا قامة الأقزام ؛ أو أن لهما القامة العادية وقامة الأقزام في نفس الوقت ؛ أو أن المسألة متروكة للرأي الشخصي ؟ كلا بالطبع•• ان كثرة «الأزمان» التي تظهر لي على نحو ما سبق لا تمنع وجود وحدة للزمان الحقيقي ؛ بالعكس ، هي أدعى الى افتراض هذه الوحدة ، مثلما أن انكماش القامة مع طول المسافة في مجموعة من اللوحات التي أصور عليها (ص) على درجات متفاوتة من البعد ، يدل على أن (ص) محتفظ بقامته طول الوقت » •

انها لفكرة عميقة تلك التي يعبر عنها برجسون• وأعني بها المعقولية ، والكلي الشامل ، اللذين أعيد بناؤهما من جديد ، لا على أساس الحق الالهي لعلم دوجماطيقي ، ولكن على أساس بداهة سابقة على العلم ، هي أن هناك عالما واحدا ، وعلى أساس هذا العقل السابق عن العقل ، والمتضمن في

وجودنا وفى تعاملنا مع العالم المدرك ومع الآخرين ‥ لقدكان برجسون بآرائه هذه يتقدم كلاسيكية أينشـــتين · **فمن الممــكن التوفيق بين نظرية النسبية وعقول الناس جميعا ، بشرط واحد هو الموافقة على اعتبار (الأزمنة) الكثيرة بمثابة تعبيرات رياضية ، والاعتراف ـ فى اطار الصورة الفيزيائية الرياضية للعالم أو خارجها ـ برؤية فلسفية للعالم هى فى نفس الوقت رؤية كل البشر الموجودين له· فلو أمكن استعادة العالم العينى الذى هو موضوع لادراكنا ،بما له من آفاق وأبعاد ، ثم نضع فيـه تركيبات الفيزياء ، فعندئذ تستطيع الفيزياء أن تصبح حرة فى تنمية ما تشاء من المفارقات دون أن تسبب اختلالا للعقل ·**

ولكن بماذا كان يمكن أن يجيب أينشتين على هذا الاقتراح ؟ أعتقد أنه أحسن الانصات ، وهـو ما تثبته كلماته الاولى : «ان السؤال يثار اذن على هذا النحو : هل زمن الفيلسوف هو نفسه زمن عالم الفيزياء ؟ » ولكنه لم يوافق على ذلك ، فقـد كان يسلم بلا شك بأن الزمان الذى لدينا خبرة به ، أى الزمان المدرك ، هو نقطة الانطلاق فى كل مفاهيمنا عن الزمان ، وأنه أدى بنا الى الفـــكرة القائلة بوجود زمان واحد فى جميع أرجاء العالم · لكن هذا الزمان المعاش لا يمتد سلطانه الى أبعـد مما يراه كل واحد منا ، ولا يســـمح بأن يمتد مفهومنا الحدسى عما هو متزامن بحيث يشـمل العالم بأسره · « ليس هنـــاك اذن زمان خاص بالفلاسفة » ، بل ان الواجب هو أن نسأل العلم وحده عن حقيقة الزمان ، كما نسأله عن حقيقـة كل شىء آخر ، وأما خبرتنا بالعالم المدرك بما فيه من بديهيات فانها بمثابة التلعثم اذا قيست بلغة العلم الواضحة الجلية ·

ليكن · ولكن هذا الرفض من جانب أينشتين يضعنا وجهاً لوجه أمام أزمة العقل ، فعالم الفيزياء لايوافق على الاعتراف بأى عقل الا العقل الفيزيائى ولا يسترشد الا به كما كانت الحال فى عصر العلم الكلاسيكى · غير أن هذا العقل الفيزيائى ، عندما يتدثر فى مثل هذا الثوب من الجـلال الفلسفى ، يصبح حافلا بالمفارقات ، وهو يهدم نفســه ، بل ويهدم معنى المستقبل ذاته ، عندما يقول مثلا بأن حاضرى يتزامن مع مستقبل مشاهد آخر بعيـد عنى ‥

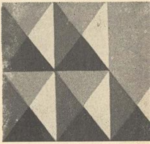
لقـد وقع أينشتين كفيلسوف فريسة لمفارقة لم يسع اليها قط كفيزيائى ولا كانســان عادى ، وذلك عندما احتفظ بالمثل الأعلى الكلاسيكى للعلم وسعى الى أن تصبح للفيزياء قيمة التدوين العلمى المباشر للواقع ، لا قيمة التعبير الرياضى ، أو مجرد اللغة · ذلك لأن الحفاظ على قيم العقل التى علمنا اياها العلم الكلاسيكى لا يكون بالمطالبة لصـــالح العلم بنوع من الحقيقة الميتافيزيقية أو المطلقة · فكم فى العالم من « العقلانيين » يشكلون خطرا على العقـــل الحى لا يقل عن الخطر الذى يشـــكله العصابيون · وأما قوة العقل وقدرته فترتبط ، على العـكس من ذلك ، بصحوة حس فلسفى ، يعطى بالفعـــل كل الحـــق للتعبير العلمى عن العالم ، لكن فى مجاله وفى موضعه داخل اطـار العالم الانسانى مكتملا ·

أزمة اليقين فى الرياضيات والمنطق

د. محمود زيدان

١ - الأزمة وجود مشكلة تنشأ عنها حيرة ، والمشكلة والحيرة تنشآن عن موقف يختلف عما ألفناه · اذا فهمنا الأزمة بهذا المعنى حق لنا القول أن لدينا أزمة تخص اليقين الذى تعودنا أن نسنده الى القضايا الرياضية والمنطقية · الحق أن الأزمة يشعر بها فقط أولئك الذين لا يزالون يرون الصدق المطلق فى نظريات الهندسة الاقليدية أو المنطق الأرسطى مثلا ، لكن لا يشعر بها أولئك الذين يعرفون تطور الرياضيات والمنطق · هنالك اختلاف بين الهندسة الاقليدية والهندسات اللااقليدية ، بين المنطق الارسطى والمنطق الرياضى، ولايقوم الاختلاف فى ان احدى الهندستين يقينية والأخرى احتمالية ، أو أن أحد المنطقين صادق دائما بينما الآخر صادق أحيانا أو كاذب ؛ كلاهما يقين ، لكن تغير فقط معيار اليقين · نوضح هذا التغير بالاشارة الى تطور الرياضيات والمنطق ، كل على حدة ، ونبدأ بالرياضيات ·

٢ - تجلى أول نسق استنباطى (أو الأكسيوماتيك) عرفته الانسانية فى الهندسة الاقليدية فى أواخر القرن الثالث قبل الميلاد ، لكن سبق لأرسطو أن وضع أسس ذلك النسق · يفتتح أرسطو كتاب ((**التحليلات الثانية**)) بقوله ان كل برهان يجب أن يضع منذ البدء فى وضوح وصراحة ثلاثه



نماذج من المقدمات : **تعريفات ومبادىء وفروض**، نضعها ونسلم بها بلا برهان ، ثم نستنبط منها قضايا هي نظريات هذا العلم أوذاك • بالتعريفات يقصد أرسطو تحديد معاني ما نستخدمه في العلم موضوع الاهتمام، ليست التعريفات قضايا، ومن ثم لاتوصف بصدق أو كذب ، وانما يعني أن يكون اللفظ المعرف مقبولا لدى العقل أو يمكن فهمه • أما المبادىء axioms فهي قضايا يجب أن يعرفها الطالب اذا ما أراد أن يتعلم شيئا ويجب أن تتوافر فيها شروط ثلاثة : أن تكون صادقة ، وأوليه ، وأكثر قبولا لدى العقل من النتائج المستنبطة منها • كان ارسطو يعني بالقضية الأولية أن تكون قضية مباشرة وبالقضية المباشرة هي مالاتسبقها – سبقا منطقيا – قضية أخرى ، بمعنى أننا نستخدمها في فهم قضية أخرى بينما لانحتاج لقضية أخرى كي نفهمها ، ومن ثم يقبلها العقل بلا تردد وتكون أكثر قبولا لدى العقل • أما شرط الصدق في المبدأ فهو شرط محير لأن المقصود به الصدق الواقعي ، ومن الغريب أن نطلب مطابقة مبادىء البراهين للواقع • يبدو أن ارسطو يعني بصدق المبدأ أن يصدق على الواقع وان كان غير مشتق منه ، أي أننا نصل الى تلك المبادىء مستقلة عن الواقع لكن هذا الواقع يؤيدها • من أمثلة المبادىء التي يضربها أرسطو : المساويان لثالث متساويان ، اذا طرحت كميات متساوية من كميات متساوية كانت النواتج متساويه • قد ترجع دعوى أرسطو في صدق مبادئه صدقا واقعيا الى نظريته في التعريف : التعريف الواقعي لا التعريف الاسمي، اذ كان يعتقد أننا حين نعطي تعريفا نعرف أشياء لا ألفاظا ومن ثم تعبر المبادىء عن حقائق يمكن التماسها في الواقع • نلاحظ أن أرسطو لم يقل أبدا أن المبادىء واضحة بذاتها أو أن في انكارها تناقضا ، لأنه لم يتردد في تقرير أن ليست المبادىء صادقة صدقا مطلقا ، لكن صدقها محدود المجال ، يذكر المبدأ اذا طرحت كميات متساوية .. الخ كقضية أولية في مجال الكم والمقدار فحسب • بعد التعريفات والمبادىء، يذكر أرسطو ما يسميه **«الفروض»** الفرض عنده قضية تقرر واقعة يمكن استنباط نتائج منها، كافتراض عالم الهندسة مثلا أن الخط الذي يرسمه ذو طول معين أو أنه مستقيم • الفروض أقل وضوحا من المبادىء لكن المعلم يسوقها بلا برهان ويطلب من الطالب التسليم بها ، ليست موضوع برهان في العلم الذي ترد فيه ، لكن قد يبرهن عليها في علم آخر • من هذه التعريفات والمبادىء والفروض يمكن اقامة **نظريات** ، ونسمي العلم الذي يضع هذه البدايات وينتقل الى قضاياه ونظرياته بطريق الاستنباط نسقا استنباطيا •

٣ – استقر اقليدس على عرش الهندسة زمنا أطول من ذلك الذي استقر فيه أرسطو على عرش المنطق والفلسفة والفيزياء ، اذ بينما سيطر أرسطو على العقول حتى قبيل عصر النهضة الأوربية في القرن الرابع عشر تقريبا ، استولى النسق الهندسي على العقول حتى أوائل القرن الثامن عشر ، يرجع ذلك الى أنه جعل من الهندسة علما تجلى فيه الاحكام الاستنباطي • رأى اقليدس أنه لكي يقيم الهندسة علما ، يجب أن يضع مقدمات البرهان واضحة صريحة منذ البدء يمكنه بفضلها استنباط نظرياته ، يضع اقليدس قائمة التعريفات وعددا محدودا من **«التصورات العامة»**، وعددا محدودا آخر من قضايا يسميها المصادرات• كان يريد بالتعريفات تعريف الألفاظ التي سوف يستخدمها في بناء نسقه كالنقطة والخط المستقيم والزاوية والمثلث والمربع الخ • يعطي لكل لفظ معناه ، وقد سبق لأرسطو تقرير ذلك • يعطي اقليدس للتصورات العامة نفس الخصائص التي أعطاها أرسطو للمبادى وأضاف خاصتين آخرتين هما : **انها قضايا واضحة بذاتها** ، أو لا يمكنك **انكارها دون وقوع في التناقض**• هذه التصورات العامة خمسة: المساويان لثالث متساويان ، اذا أضيفت كميات متساوية الى كميات متساوية كانت النواتج متساوية ، اذا طرحت كميات متساوية من كميات متساوية كانت النواتج متساوية، الكل أكبر من الجزء ، الاشكال المتطابقة متساوية • مصادرات اقليدس قريبة من فروض أرسطو لأنه يقول عنها انها قضايا أقل من التصورات العامة وضوحا، ومن ثم يمكن الشك فيها ، وبالتالي تتطلب برهانا ، لكن اقليدس يطالبنا بالتسليم بالمصادرات بلا برهان ، لأن البرهان عليها يعوق تقدم العلم ، يجب علينا قبولها طالما أن النتائج المستنبطة منها صحيحة• من أمثلة مصادرات اقليدس الخمسة ما يلي : يمكن مد خط مستقيم من أي نقطة معطاه الى أي نقطة أخرى ، كل الزوايا القائمة متساوية • استطاع اقليدس اقامة نظرياته الهندسية باستنباط صوري خالص من تلك المبادىء والمصادرات والتعريفات، مستعينا بمايسمى **«قواعد الاستدلال»**

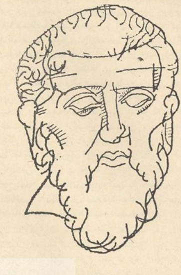
لقد استخدم القاعدتين التاليتين فى براهينه : « افرض أن النتيجتين أ و ب لاتصدقان معا ، فاذا كانت ا كاذبة فان ب صادقة لكن ب كاذبة اذن أ صادقة » ، « لا يمكن أن تكون القضايا أ و ب و جـ كلها كاذبة ، لكن ب تتضمن س الكاذبة ، و جـ تتضمن ص الكاذبة ، اذن أ صادقة » (ترمز الحروف هنا الى قضايا لا الى حدود) . اذا عرفنا أن اقليدس كان فى الثامنة من عمره حين مات أرسطو ، وأنه تعلم فى أثينا ، وأن طريقته فى الاستنباط تستند فى جانب منها الى **اجدل الايل** كما هو واضح من قاعدتى الاستدلال السابقتين ، أمكن أن نفترض أنه درس أيضا منطق أرسطو ، واطلع على « التحليلات الثانية » ومن ثم أخذ أسس النسق الاستنباطى منه .

٤ ـ بدأت الثورة على الهندسة الاقليدية بجهود **ساكيرى** الرياضى والمنطقى الايطالى فى النصف الأول من الحرن الثامن عشر حين نظر فى المصادرة الخامسة بقصد اصلاحها لا للثورة عليها . تقول المصادرة : «اذا قطع خط مستقيم خطين مستقيمين آخرين بحيث يكون مجموع الزاويتين الداخلتين من جهة واحدة من القاطع أقل من قائمتين فان هذين الخطين يلتقيـــان اذا امتـدت من جهـة هاتين الزاويتين » . رأى ساكيرى أن المصادرة معقدة ومن ثم محتاجة لبرهان لا أن نسلم بها منذالبدء . لايهمنا هنا تفصيل برهانه ولامصادره اليونانيه والعربية ولا مدى نجاحهم فيه ، وانما تهمنا الاشارة الى أن ساكيرى قدم فى ثنايا برهانه أفكارا هندسية غريبة عن نسق اقليدس ، مما حفز الرياضيين من بعده الى التفكير فى اقامة هندسات لااقليدية ، بدأت هذه المجهودات بأعمال **لوباتشفســـكى** (١٨٢٦) الرياضى الروسى ، وأعمال **ريمان** (١٨٥٤) الألمـانى . من قضايا لوبا تشفسكى مايلى : **المكان سطح منحن ، زوايا المثلث الداخلة أقل من قائمتين، من نقطة ماخارجة على خط مستقيم ، يمكن رسم عدد لامتناه من المستقيمات الموازيه له** ، ومن قضـايا ريمان : **المكان سطح كروى ، لا يمتد الخط المستقيم الى غير نهاية وانما هو منته لأنه دائرى ، لامستقيمات متوازية ، زوايا المثلث الداخلة أكثر من قائمتين** . هـذان النموذجان من الهندســة مختلفان فيما بينهما كما أنهما مختلفان معا عن نموذج اقليدس. نلاحظ أيضا أن الهندسات اللااقليدية لم تنحصر فى النموذجين السابقين وانما وصل علماء الهندسة الى امكان اقامة عدد لامتناه من النسقات الهندسية ، مما لا يعنينا هنا امرها . لاحظ علماء الهندســه ايضا بعد ظهــور الهندسات اللا اقليديه امورا ثلاثه : (ا) تعريفات ومبادىء ومصادرات اقليدس مختلفه عن مثيلاتها فى الهندسات الاخرى ، بل ومعارضة لها **(ب)** الرسوم والأشكال خاصة مميزه للهندسه الاقليديه ، بمعنى انه اذا اردنا البرهان على نظـريه اقليـديه واستخدمنا الاشــكال بدا البرهان واضحا ، فاذا استبعدنا الأشكال وأبعادها جـاء البرهان معيبا ناقصا ، خـذ أولى نظريات اقليدس ومنطوقها « من خط مستقيم معطى يمكن رسم مثلث متساوى الاضلاع » . يبدأ البرهان بعمل هو رسم دائرتين مركز كل منهما أحـد طرفى الخط المستقيم بنصف قطر مســاو لطول هذا الخط ، تتقاطع الدائرتان فى نقطتين ، نصل احدى نقطتى التقاطع بطرفى المستقيم ، نحصل على مثلث متساوى الاضلاع ، ويقـدم اقليدس برهانه ـ بعـد هـذا العمل ـ مسـتعينا ببعض المبادىء والمصادرات التى وضعهـا منذ البدء ، لكن لوحظ أنه افترض فى هذا الرسم فرضا لم يبرهن عليـه ولم يضعه من بـين مسلماته وهو تقاطع الدائرتين فى نقطتين ، وتساءل الرياضيون: لم يجب أن تتقاطعا فى نقطتين لا واحدة أو ثلاثة مثلا ؟ خرج الرياضيون من هذا التساؤل الى أن اقليدس يفترض فروضا ليست قائمة فى مسلماته وذلك عيب فى نسـق اسـتنباطى محـــكم . **(جـ)** هندســة اقليدس مرتبطة بالمكان ـ حيث ارتبطت بالأشـكال ـ ومرتبطه بتصور معـين للمكان وهو أنه مسـطح مستو ، وأن المـكان الهندسى صادق على المكان الفيزيائى ، وهذا فرض آخر استخدمه اقليدس دون أن يضعه صريحا منذ البدء .

٥ ـ من تلك الملاحظات نشأت تساؤلات عن يقـين الهندســـة . مادامت تعـريفات ومبـادىء ومصادرات اقليدس معارضة لمثيلاتها فى الهندسات الأخرى ، وجب أن نحكم على الأولى بالـكذب اذا حكمنا على الأخرى بالصدق ، والعكس صحيح ، ومن ثم نشأ السؤال : أى الهندسات صحيح وأيها فاســد ؟ حتى أن كتب للنسق الدقليدى الصحة لازالت به عيوب أو فجوات فى الاســتنباط كافتراض فروض لم توضـع صريحـة من بـين المسلمات ولم تقدم براهين عليها ، وأخيرا رأى الرياضيون ـ حين تطورت الهندسات اللااقليدية ـ **أنه لاينبغى أن نتحدث عن انطباق المكان الفيزيائى**

على المكان الهندسى أو عدم انطباقه فى علم استنباطى صورى : بل ورأوا أن من الممكن اقامة هندسة لاصله لها بالمكان ابدا ، ومن ثم نستغنى عن الأشكال والرسوم ، ويصبح البرهان الهندسى صيغا استنباطية بحتة • نعود الى السؤال : أى الهندسات هى الصحيحه اذا تعارض بعضها مع بعض ؟ وصل الرياضيون الى الجواب التالى : لاتسل عن صدق واقعى لبديهيات أو مصادرات أو نظريات ، وانما خذ نقطة بدايتك أى تعريفات وبديهيات ومصادرات شئت ، ثم استنتج منها نظرياتك بطريق استنباطى دقيق محكم ، حينئذ يكون النسق صحيحا ، فاذا جاء فى النسق عيب استنباطى فالنسق فاسد • لم يعد السؤال سؤال صدق على الواقع أوكذب عليه وانما صحة أوفساد من حيث استنباط نتائج عن مقدمات • هذا الجواب اسم حركة تسمى « الأكسيوماتيك » ، وتعنى اقامة نسق من المقدمات أو الفروض التى توضع واضحة صريحه منذ البدء بلا برهان ثم نشتق منها نظريات بطريق الاستنباط البحت . وقد طبقت الحركة على الهندسة أولا ثم على علم الحساب من بعد ، قاد هذه الحركة **موريتس باش** pasch عام ١٨٨٢ وتلاه **فريجة وبيانو** بعد قليل ووصل **هلبرت** وزملاؤه وتلاميذه بالاكسيوماتيك الى أعلا مراحل تطوره • نكتفى بالاشارة الى الشروط التى رأى باش وجوب توفرها فى النسق الاستنباطى (١) أن نضع منذ البدء وبطريق واضح صريح الحدود اللا معرفة التى يمكننا بفضلها تعريف حدود أخرى ؛ الحدود اللا معرفة الفاظ نستخدمها فى العلم المراد البحث فيه (٢) أن نضع قائمة القضايا الأولية ، التى نسلم بها بدون برهان ، لا لأنها واضحة بذاتها فقد لاتكون كذلك وانما لانها تنطوى على علاقات منطقية بحتة بين حدودها لا أثر فيها لبداهة حسية أو تطبيق واقعى ، ومن ثم ذابت التفرقة بين المبدأ والمصادرة ـ كلاهما قضايا أولية نبدأ بها ولا تمييز بينها فى درجه الوضوح أو البساطة ، نقول عن القضايا الأولية انها مبادىء أو مصادرات (٣) ان نستنبط نظرياتنا من تلك المقدمات الأولية استنباطا منطقيا صوريا محكما لا أثر فيه لرسوم أو أشكال بل لا أثر فيه لفكرة المكان ، ويصبح البرهان على نظرية هندسية مجرد صيغ رمزية ننتقل من احداها الى الأخرى حسب قواعد الاستدلال •

٦ ـ رأى الرياضيون فى ضوء هذه الحركه أن كل نسق هندسى ـ اقليدى أولا اقليدى فى ذاته صحيح ، ان بدأت بتعريفات ومبادىء ومصادرات اقليدس ، جاءت نظرياته استنباطا من تلك المقدمات ومن ثم فنسقه صحيح ،وان بدأت بفروض لوبا تشفسكى جاءت نظرياته صحيحة ، وبالمثل مع أى نسق هندسى آخر ، بالرغم من أن النظريات الهندسية فى كل نسق مختلفة عن النظريات فى نسق آخر بل قد تتعارض معها • لكن الحكم على الأنساق الهندسيه كلها بالصحة محتاج الى استدراك • فلكى تكون هندسة اقليدس صحيحة يلزم أن نستبعد ثلاثة أشياء أساسية أصر عليها اقليدس : المبادىء واضحة بذاتها ، فى انكارها وقوع فى التناقض ، المبادىء والمصادرات والنظريات صادقة على الواقع • **لم يعد الوضوح الآن معيارا لصدق قضية أو مبدأ ، لأن الوضوح أمر انسانى فردى ، قد يكون واضحا لى ماليس واضحا لك ، وقد يكون واضحا لعصر ما كان غامضا فى عصر مضى ، ولا صلة للنسق الاستنباطى بموضوعات فردية** • رأى اقليدس أن الجزء أصغر من الكل وأنه من بين المبادىء الواضحة بذاتها والتى نها ضرورة منطقية ، وثبت لنا الآن عكس ذلك منذ أعلن **جورج كانتور** نظريته فى المجاميع • الجزء أصغر من الكل مبدأ صادق فى مجال الكميات المحدوده المتناهيه وفى مجال الاعداد الطبيعية مثل ١ ، ٢ ، ٣ ٠٠ الخ ، **لكن هذه القضية كاذبة فى مجال الكميات اللامتناهية فى الصغر أو فى الكبر** ، اذا أخذنا خطا مستقيما واعتبرناه مؤلفا من عدد لامتناه من النقط فانا لا نستطيع أن نحكم على جزء من هذا الخط انه أصغر من الخط كله لأن كلا الجزء والكل هنا يحوى عددا لامتناهيا من نقط ومن ثم فالجزء مساو للكل فى مجال اللامتناهيات ومن ثم امكننا انكار مبدأ اقليدس دون وقوع فى التناقض • رأى اقليدس ثالثا أن قضاياه صادقة على الواقع ، سنأخذ الفرض الأساسى الذى قامت عليه تلك القضايا وهو أن المكان سطح مستو • هذا الفرض خاطىء وفاسد ـ خاطىء لأن وقائع الفيزياء المعاصرة تكذبه ، وفاسد لأن الهندسه ـ كفرع من الرياضيات البحتة ـ لاصلة لها بصدق أو كذب واقعى • تقوم القضيه بان المتوازيين لايلتقيان على أساس الفرض السابق لطبيعة المكان ، كان المكان سطحا مستويا حتى فيزياء نيوتن ، رأى نيوتن أنه اذا خرج من مصدر ضوئى شعاعان متوازيان عبر الفضاء فانهما لن يلتقيا مهما امتدا ، لكن رأى اينشتين أن المكان الفيزيائى ليس اقليديا ومن المحتمل أن يكون « ريمانيا » أى سطحا كرويا وقال أن شعاعى الضوء المتوازيين يلتقيان فى اللانهايه • لم يبرهن



ارسطو

اينشتين على أن المكان الفيزيائى ريمانى لكنه رأى أن الوقائع الفلكية والهندسية وفيزياء الذرة تميل الى تأكيد ريمان . لامانع من أن يتمسك أقليد بفرض المكان المستوى على شريطة الا يقول انه صادق على الواقع – يمكننا فى مجال نسق هندسى صورى بحت أن نقيم مبادىء ومصادرات ونظريات تقوم على المكان كسطح مستو ونقول اذا بدأنا بهذا الفرض وهذه المبادىء لزم استنباط كذا وكذا من النظريات . يميل الرياضيون الآن الى نبذ فكرة المكان اطلاقا لاكسطح مستو ولامنحن أوكروى والى اقامة الهندسة دون رسوم أو أشكال . وقدقام بعض الرياضيين مثل باش وبيانو وهلبرت وبادوا باعادة صياغة نظريات الهندسة الاقليدية بحيث نصل الى نفس النظريات الاقليدية – وضع كل منهم لامعرفات وتعريفات ومسلمات أخرى غير اقليدية مما تؤدى باستنباط خالص الى نظريات اقليدس ذاتها ، دون استعانة بأشكال . تصبح الهندسة الاقليدية فى الضوء السابق نسقا استنباطيا صحيحا .

٧ – لم يعد معيار اليقين فى القضية الرياضية وضوحها بذاتها أو أن نقيضها مستحيل أو أنها صادقة على الواقع الحسى ، أصبح معيار يقين القضيه الرياضية – أو النظريه الرياضية – أن نضع منذ البدء بصراحة عددا من القضايا نسلم بها بلا برهان ، لا لشىء سوى انها أسبق منطقيا من النتايج المترتبة عليها ، وكان من الممكن أن نضع عددا اخر من قضايا مختلفه ، ثم نستنبط من تلك المسلمات قضايا أخرى هى النظريات ، هده ضروريه ضرورة منطقية بمعنى أنها تلزم عن مقدماتها باتباع قواعد منطقيه بحته . ذلك ينقلنا الى مناقشة موضوع يقين القاعدة المنطقية أو القضية المنطقية ، ونبدأ من البداية .

٨ – يشتمل كل علم على مجموعة من قضايا نعتبر بعضها مقدمات وبعضها الآخر نتائج ، وهذه النتائج هى نظريات هذا العلم أو ذاك . تختلف المقدمات فى العلوم باختلاف طبيعة العلم ، فمن العلوم ما مقدماته استقرائية ، ومنها ما مقدماته صورية تدل على علاقات معينة بين حدودها ، لكن يجب أن يكون انتقالنا من المقدمات الى النتائج فى اى علم انتقالا صحيحا من الناحية المنطقيه – بالاضافة الى صدق النتائج صدقا واقعيا ان كان العلم تجريبيا . ولكى يكون الانتقال صحيحا يلزم أن يتسق مع قواعد المنطق وقوانينه ، ومن ثم فالمنطق عند ارسطو أساس اليقين لأى علم آخر ، ومن ثم « الأورجانون » . نلاحظ أنه ينطبق على المنطق – كعلم – ما ينطبق على سائر العلوم من حيث احتوائه على نظريات منطقية تقوم على مقدمات هى قواعد المنطق . ان أرسطو الذى وضع أسس النسق الاستنباطى للهندسة لم يضع منطقه فى نسق – أو على الأقل لايبدو المنطق الارسطى نسقا استنباطيا فى صراحه ووضوح . لقد بذلت فى ربع القرن الماضى محاولات عديدة لتنسيق منطق ارسطو فى نسق ، ويمكننا بالنظر فى عديد تلك المحاولات مسترشدين بنصوص أرسطو أن نصل الى أن المنطق الارسطى يشمل نظريات أربعة هى نظرية التقابل بين القضايا ، نظرية الاستدلال المباشر ، نظرية القياس ، ورد الأقيسة ، أو أنه يشمل النظريتين الأخيرتين ونعتبر النظريتين الأولى والثانية مقدمات أولية لتلك النظريتين . نلاحظ أيضا ان ليست كل قوانين التقابل والاستدلال المباشر مقدمات أولية لأن أرسطو يستخرج بعض قواعد التقابل من بعض ، كما يستخرج بعض قوانين الاستدلال المباشر من بعض ومن ثم نأخذ القواعد التى يبدأ بها أرسطو

كمقدمات أولية ، والقواعد المستنبطة من هذه نتائج . يمكننا فى ضوء التحليل السابق أن نحدد مقومات النسق الاستنباطى للمنطق الارسطى فيما يلى : **(أ)** أفكار أولية نبدأ بها بلا تعريف هى الكل والجزء والسلب (ما نعبر عنها بكلمات «كل» ، «بعض» لا) . **(ب)** أفكار نعطى لها تعريفات بفضل تلك الأفكار الأولية ، وهى الربط والفصل والشرط (ما نعبر عنها بالحروف « و » ، « أو » ، اذا) **(ج)** قضايا أولية نبدأ بها ما يبررها وهى سبعة (١) قانون الهوية، الذى نعبر عنه بالصيغة «أ يكون ا» (٢) و (٣) قانونان من قوانين التقابل: قانون التناقض وقانون التداخل اللذان نعبر عنهما بالصيغتين « صدق الصيغة « كل أ يكون ب » يتضمن كذب الصيغة « بعض أ ليس ب » ، صدق الصيغة كل أ يكون ب يتضمن صدق الصيغة بعض أ يكون ب» . (٤) و (٥) قانونان من قوانين العكس : « صدق الصيغة كل أ يكون ب يتضمن صدق الصيغة بعض ب يكون أ « صدق الصيغة لا أ يكون ب يتضمن صدق الصيغة لا ب يكون أ» . (٦) و (٧) الضربان الأول والثانى من ضروب الشكل الأول من أشكال القياس ونعبر عنهما بالصيغتين « اذا كان كل أ يكون ب ، وكل ب يكون جـ فان كل أ يكون جـ » ؛ اذا كان كل أ يكون ب ، ولا ب يكون جـ فان لا أ يكون جـ » . الصيغ السابقة بمثابة القواعد أو القوانين المنطقية التى وضعها أرسطو ورآها يقينية ضرورية ضرورة منطقية ، ليست بحاجة الى برهان، وأمكنه بواسطتها أن يبرهن على قواعد التقابل والاستدلال المباشر الأخرى كما يبرهن على صحة الضروب الاخرى من الشكل الاول وكل ضروب الشكلين الثانى والثالث . **تهمنا هنا الاشارة الى أن أرسطو – على جلالته – لم يطرح السؤال : لم هذه القوانين والقضايا المنطقية يقينية ؟ ما طبيعتها وما خصائصها ؟**

٩ ــ ان أول من حاول الاجابة عن هذه الاسئلة ــ فيما نعلم ــ هو **رسل** . رأى رسل أولا أن القضية المنطقية قضية تحليلية ؛ وقبل أن نمضى فى شرح رأى رسل ، تحسن الاشارة فى عجالة الى تصور الفلاسفة والمناطقة للقضية التحليلية . يبدو أن ليبنتز كان أول من ميز بين القضايا التحليلية والتركيبية ، لكن تمييزه لايلقى ضوءا على القضية المنطقية لأنه كان يورد التميز فى سياق بناء ميتافيزيقاه . ان أول من وضع التمييز على نحو يلقى بعض الضوء على القضية المنطقية هو **هيوم** . فى سياق هجومه على التفسير العقلانى لفكرة العلية ودفاعه عن التفسير التجريبى لها ، ميز هيوم بين القضايا المنطقية والرياضيه (أو ما سماه قضايا العلاقات) من جهة ، والقضايا التجريبية العامة (أو ما أسماه قضايا الواقع) من جهة أخرى ؛ الاولى صادقة صدقا مطلقا ، ومعيار صدقها أن نقيضها مستحيل ، وان صدقها لا يعتمد على تحقيق تجريبى وانما على فهم معانى الألفاظ الواردة فى القضية ، واستخدامنا الصحيح لتلك الالفاظ . خذ القضيتين « الجزء أصغر من الكل » ، مايصدق على الكل يصدق على البعض المتداخل معه » ؛ ليست هاتان القضيتان مشتقتين من خبرة حسية وان كان من الممكن ان تؤيد هذه الخبرة صدقها ؛ لا يمكن انكار هذه القضايا وأمثالها ، دون وقوع فى التناقض ، ذلك لان صدقها يعتمد على تعريفنا للالفاظ الواردة واستخدامنا الصحيح لها . أما القضايا التجريبية العامة فهى مشتقة من الخبرة الحسية ويعتمد صدقها على تحقيق تجريبى ، ولا يقين فيما يعتمد على الخبرة ومن ثم يمكننا انكارها دون وقوع فى التناقض . ولعل كنط أطلع على هذا التمييز لهيوم قبل أن يدلى بتمييزه المشهور بين القضايا التحليلية والتركيبية . القضية التحليلية ما ينتمى محمولها الى موضوعها ، أو ما يكون محمولها محتوى فى موضوعها ، وأن معيار صدقها وقوع فى تناقض اذا أنكرناها . « كل جسم ممتد » مثل للقضية التحليلية . القضية التركيبية هى ما أضاف محمولها الى معنى موضوعها شيئا جديدا وما يعتمد صدقها على خبرة حسية ؛ « كل جسم ذو وزن » مثل للقضية التركيبية . نقد أورد كنط هذا التمييز ليقيم أساسا من أسس فلسفته النقدية ، ما لا يعنينا هنا أمره . نلاحظ أن القضية الرياضية عند كنط ليست تحليلية وانما تركيبية قبلية، بينما القضية المنطقية تحليلية. نعود الى رسل . رأى رسل أولا أن القضية المنطقية تحليلية ـ كما قلنا ، وكان يعنى بالتحليلية ما يكون نقيضها مستحيلا أو ما تكون صادقة دائما . لكن رسل رأى أنه لا يمكن الاقتناع بهذا التعريف للقضية المنطقية لقصوره ، ذلك لأنه يعتمد على مبدأ عدم التناقض وهو ذاته أحد القضايا المنطقية التى يراد البحث عن تعريفه . رأى رسل ثانيا أن القضية المنطقية ما يمكننا معرفتها على نحو قبلى أى ما لها السبق المنطقى على أى معرفة تجريبية ؛ رأى هنا أيضا أنه بالرغم من أن الخاصة القبلية قائمة فى كل قضية منطقية فانها ليست خاصة فيها بقدر ما تكون خاصة لمعرفتنا لها . رأى رسل ثالثا أن القضية المنطقية

تحصيل حاصل ، وقاله انه يرجع الفضل فى هذه الخاصة الى تلميذه **فتجنشتين** • قال رسل ذلك عام ١٩١٨ أى قبل أن ينشر تلميذه كتابه الاول الذى دون فيه – فيما دون – رأيه فى قضايا الرياضيات والمنطق ، ومن ثم قال رسل وقتئذ أن تلميذه لم يعط معنى دقيقا لتحصيل الحاصل، ولم يحاول رسل تقديم تعريف من عنده •

١٠ – لم يكتف فتجنشتين بالقول ان القضية المنطقية تحصيل حاصل وانما كشف عن طبيعتها ومعيار صدقها ، مما نوجزه فى العبارات التالية • لا تقول قضايا المنطق شيئا عن الواقع التجريبى ؛ انها صادقة دائما وضرورية ؛ ينشأ صدقها وضرورتها عن تركيب لغوى معين صيغت فيه واستخدام معين للألفاظ الواردة فيها ، ان بعض قواعد التركيب اللغوى وبعض قواعد استخدام الألفاظ من صنعنا ، ويمكننا تغييره ان شئنا ، لكن بعضها الآخر ليس كذلك وانما هى معطاه لنا؛ حقائق المنطق معطاه لنا ولا نملك تغييرها، نكتشف صدق هذه الحقائق سرعان ما نحلل القواعد التى يخضع لها تركيب القضايا التى تعبر عنها ؛ ذلك يعنى أن بين قواعد اللغة وقوانين الفكر رباطا وثيقا • من الطريف أن نعلم أن سبق لكنط أن قال نفس المعنى فى سياق آخر نذكره من قبيل المقارنة دون مزيد تحليل ؛ قال كنط ان التصورات القبلية التى لا تعتمد على أى خبرة حسية ورغم ذلك تدخل فى كل خبرة حسية لا يفترض – كأساس لها – سوى بحث فى قواعد الاستخدام الصحيح للتركيبات اللغوية ؛ التصورات القبلية معطاة لنا ولا نستطيع أن نأتى بغيرها واذا نظرنا فى لغة ما لا نستطيع أن نعرف لم توجد بها هذه القواعد المعينة دون غيرها • نعود الى فتجنشتين• لقد تأثر كثير من المناطقة برأيه فى طبيعة اليقين المنطقى وأعلنوا نظرية لم يقصد اليها صاحبها ، مؤداها أن حقائق المنطق تقوم عى قواعد استخدامنا للألفاظ فى اللغة ، وما دامت هذه القواعد من صنعنا ومواصفاتنا ، فان تلك الحقائق كذلك • تسمى هذه النظرية « نظرية المواضعة » Conventionalism بدأها الوضعيون المناطقة مثل شليك وكارناب وتابعهما فيها مناطقة آخرون مثل بوست ولوكاشيفتش وتارسكى وكواين وستروصن ، وسنعود الى هذه النظرية فى فقرة تالية • نلاحظ هنا أن رسل حين قدم كتابه « **مبادىء الرياضيات** » للطبعة الثانية عام ١٩٣٧ كتب مقدمة جديدة سجل فيها المواقف التى كان قد نادى بها عام ١٩٠٣ وتحول عنها أو طورها ، كما دافع عن مواقفه التى استقر عليها وهاجمه فيها المهاجمون • عرج رسل فى هذه المقدمة أيضا على موقفه من القضية المنطقية وأعلن أن ليس لديه جديد يقوله فى طبيعتها كما أعلن رفضه لنظرية المواضعة حيث أسرفت فى تفسير قوانين المنطق تفسيرا لغويا خالصا• اذا أردنا الاشارة الى الموقف الذى يتفق عليه رسل وفتجنشتين معا حول القضية المنطقية ، قلنا انها صادقة دائما ولا يعتمد صدقها على ملاحظات حسية أو تحقيق تجريبى ، واننا ندرك صدقها حالما نفهم الألفاظ الواردة فيها ونعرف استخدامها الصحيح ، وان القضية المنطقية تنطوى على علاقات معينة مثل الهوية وعدم التناقض والتضمن • لكن هذا الموقف المشترك لم يلق بعد ضوءا على العلاقة بين اللغة والفكر ، ولا مصدر اليقين فى تلك العلاقات •

١١ – لم يستطع أرسطو تقديم منطقه فى نسق استنباطى – كما قلنا ، لكن أئمة المنطق الرمزى استطاعوا اقامته كذلك ، على نموذج النسق الاستنباطى فى الهندسة، بحيث لا تصبح النظرية المنطقية سوى استنباط دقيق محكم من مجموعة من التعريفات والقضايا الاولية • نلاحظ أن للمنطق الرمزى أربعة نظريات أساسية هى حساب القضايا وحساب الدالات وحساب الأصناف وحساب العلاقات ؛ لكل نظرية قائمة تعريفاتها وقضاياها الاولية ، لكن كانت نظرية حساب القضايا هى النسق الاساسى الذى تعتمد عليه أنساق النظريات الاخرى • نلاحظ أيضا أن المناطقة الرمزيين لم يتفقوا على نسق منطقى واحد ثابت تستنبط منه النظرية الأساسية – نظرية حساب القضايا – وانما تجد نسقا **لفريجه** وآخر لأصحاب **برنكيبيا ماتيماتيكا** » وثالث **لهلبرت** ومدرسته ورابع **للوكاشيفتش** • نختار النسق الاستنباطى المنطقى لأصحاب البرنكيبيا مثالا • يقوم المنطق عندهم على ثلاثة مقومات : (أ) فكرتان لامعرفتان هما السلب والفصل (ما نعبر عنهما بالحروف لا ، أو على التوالى) • ليست هاتان الفكرتان مستحيلة التعريف ، وانما اختارهما أصحاب النسق لانهما وجداها أكثر بساطة من غيرهما وأسبق منطقيا من الافكار الاخرى فى النسق • يجب أن نبدأ بأفكار لا معرفة لكى نتوصل الى تعريف أفكار معينة والا كان التعريف مستحيلا أو دائريا (ب) تعريفات لثلاثة أفكار أخرى هى الربط والتضمن والتكافؤ (ما نعبر عنها بواو العطف وأداة الشرط وعلامة

المساواة على التوالى) ؛ نستخدم الافكار اللامعرفة فى تعريف هذه الافكار · خذ تعريف التضمن مثالا · نقول عن الصيغة « اذا كانت أ حينئذ ب » أو الصيغة « أ تتضمن ب » انها صيغة تضمن · نعرف هذه الصيغة بفضل السلب والفصل : « أ تتضمن ب » تعنى «اما ألا يكون أ أو تكون ب»؛ اذا كان مصطفى مجتهدا فهو مستحق للجائزة تعنى اما أن يكون مصطفى مجتهدا أو أنه مستحق للجائزة · (جـ) مبادىء أو مصادرات وهى قضايا أولية نسلم بها بلا برهان ، لا لأنها واضحة بذاتها فقد لا تكون كذلك ، ولا لأن نقيضها مستحيل · لأنه قد نأتى بقضايا مختلفة تعارضها؛ بل نسلم بها لانها أكثر بساطة من غيرها وأنه يمكن استنباط عدد كبير من القضايا منها · من أمثلة مصادرات أصحاب البرنكيبيا (« أ أو ب» تتضمن «ب أو أ»)، (« أ أو أ » تتضمن أ » · من تلك اللامعرفات والتعريفات والمبادىء يمكن استنباط قضايا أخرى ـ هى النظريات ؛ هذه النظريات صادقة دائما ويقينية لا بمعنى أنه لا يمكن انكارها دون وقوع فى التناقض وانما بمعنى أنه اذا وضعنا قائمة معينة من اللامعرفات والتعريفات والمبادىء جاءت تلك النظريات بمبادىء لازمة عنها لزوما ضروريا · **نلاحظ الآن أن يقين النظرية المنطقية مستمد من مجموعة مختارة من لا معرفات وتعريفات ومبادىء ، ونعود من حيث بدأنا لنسأل عن سر بساطة الأفكار التى نبدأ بها بلا تعريف وسر المبادىء التى نسلم بها بلا برهان ؛ واذا استطعنا الاجابة عن هذا السؤال ، أمكن معرفة طبيعة القواعد أو القضايا المنطقية التى رآها أرسطو يقينية** · نعرض فى الفقرة التالية لنظرية المواضعة التى اتخذت موقفا من هذه الأسئلة ·

١٢ ـ أصحاب نظرية المواضعة ـ الذين ذكرنا بعض أسمائهم من قبل ـ مختلفون فيما بينهم وينتمون الى اتجاهات مختلفة لكنهم يتفقون فى القول بأن ضرورة قوانين المنطق ناشئة عن القواعد التى تواضعنا عليها لاستخدام ألفاظ اللغة · نوجز تفسيرهم لضرورة قوانين المنطق فيما يلى : اللغة ابتكار انسانى والانسان هو صانع الألفاظ وقواعد استخدامها وقواعد تركيبها فى عبارات · حين اصطنع الانسان اللغة ربط كل لفظ بمعنى ثابت أو كاد يكون ثابتا · ان اللغة فى تطور مستمر ، فهنالك ألفاظ تتطور معانيها حسب حاجة المتكلمين بها ، كما تدخل ألفاظ على لغة ما لم تكن بها من قبل ، حسب الحاجة أيضا · حين يقول أصحاب



اينشتين

النظرية أن اللغة مواضعة انسانية لا يقصدون أن اللغة من صنع فرد معين أو مجموعة أفراد ابتكروها بارادة واختيار ؛ ليست صناعة اللغة ووضع قواعدها مثل ابتكار فرد ما لقواعد لعبة الشطرنج مثلا باختياره وارادته · فالآن يمكننا تقسيم الألفاظ من حيث استخدامنا لها قسمين : **ألفاظ بنائية ، وألفاظ غير بنائية** · من أمثلة الالفاظ البنائية : كل، بعض ، لا ، اذا ، أو ، و ، والالفاظ الدالة على العلاقات وسائر الالفاظ التي تربط بين كلمتين أو أكثر ليتألف منها جملة مفيدة · الالفاظ غير البنائية هي سائر مفردات اللغة من أسماء أعلام وأسماء عامة وصفات وأفعال· خذ القانون المنطقي « اذا كانت أ كانت ب ، واذا كانت ب كانت جـ ، فانه اذا كانت أ كانت حـ » ؛ أنه قانون ضروري لأننا اذا عوضنا عن كل رمز بقضية فان قيمة الصيغة السابقة تصبح صادقة دائما ، ذلك لأنها تتسق مع استخدامنا المألوف لواو العطف وأداة الشرط · خذ الجمل الآتية : اذا كان محمد أعزب فهو غير متزوج ، اذا كان يونس جدا لمصطفى فهو والد والد مصطفى ، كل الاخوة ذكور ، كل الأخوات اناث ؛ هذه قضايا ضرورية وتنشأ ضرورتها عن استخدام صحيح للكلمات التي وردت فيها ؛ نستخدم كلمة «أعزب» لتعني « غير متزوج » ، « جد » لتعني « والد والد » ، وهكذا ؛ أن قواعد استخدام الالفاظ بمثابة أوامر — لا تستخدم « أعزب » الا



ب . رسل

اذا كنت تريد أن تقول « غير متزوج » ، ومن ثم تلك القضايا صادقة بالتعريف · لنأخذ الآن مثالا يوضح أن تسليمنا بقانون عدم التناقض ناشيء عن قواعد استخدامنا لألفاظ اللغة · في اللغة ألفاظ يتسق بعضها مع بعض ، وفيها ألفاظ لا يتسق بعضها مع بعض ؛ أعزب وغير متزوج يتسقان، أبيض ومربع لفظان متسقان ، فقد نقول هذا كتاب أبيض ومربع ؛ أبيض وأسود لفظان لايتسق أحدهما مع الآخر ؛ نصل الى فكرة التناقض حين نقع على لفظين غير متسقين ، نصل الى هذه الفكرة حين لا نستطيع أن نسند لفظين غير متسقين الى شيء واحد · هذا الكتاب أبيض وأسود أو هذه المنضدة مربعة ومستطيلة قضايا غير مقبولة لأننا أسندنا الى شيء ما صفتين لا يتسق استخدامنا لاحداهما مع استخدامنا للأخرى · تخلص نظرية المواضعة المنطقية الى القول بأن ضرورة قواعد المنطق ليست سرا أو لغزا وانما تقوم في القواعد التي تواضع الناس عليها في استخدامهم للألفاظ ، وما دامت هذه القواعد من صنعنا ، كذلك قوانين المنطق ·

١٣ — نقدم على النظرية الملاحظات التالية ·

(أ) من المألوف أن نستخدم « مواضعة » أو « اصطلاحا » على قاعدة بمعنى ما يسمح بالاتيان ببديل بها أو بمعنى ما يجوز لنا تغييرها ، لكن من المألوف أيضا أن نستخدم كلمة « ضروري » أو « صادق دائما » بمعنى ما لا يمكن تجنبه ، أو ما لا اختيار لنا في تغييره ؛ ومن ثم لن تكون الضرورة مواضعة ·

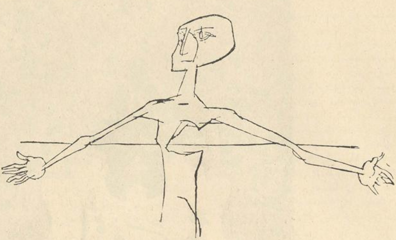
«ب» اننا نستخدم كلمة « أحمر » مثلا للدلالة على لون معين ؛ افرض اني أعلنت اني سوف استخدم الكلمة للدلالة على ما يعنيه الناس حين يستخدمون كلمة « أبيض » ، واني سأستخدم « أخضر » للدلالة على كلمة أبيض كما يستخدمها الناس ، وقمت بتغيير مماثل لكلمات أخرى — في الواقع سوف أعطى معان لكل الكلمات غير المعاني التي الفها الناس · لابأس من هذا الاجراء ولاغبار على استخدامي لغة جديدة ، لو أن اللغة صناعة فردية ولا يستخدمها سواي ؛ لكن اذا أدركنا أن اللغة جعلت للتفاهم بين عدد عديد من الأفراد ، جاء الاجراء الجديد باطلا ·

(جـ) القول أن قوانين المنطق تقوم على قواعد

استخدام الالفاظ يعنى أن الناس قد مروا بمرحلة كانوا يتفاهمون برموز لغوية قبل أن يدركوا قواعد المنطق ، وليس هــذا صحيحا ؛ نعم حين تكلم الانسان وتفاهم مع غيره باللغة لم يكن قد نشأ علم المنطق بعد ، وبالرغم من ذلك يستخدم قواعد المنطق من حيث لا يشعر • بل كان يدرك تصورات منطقية حتى دون استخدام كلمات مناسبة • خذ مثالا : افرض انى أعرف معنى كلمة "أحمر" ، وافرض انى وقعت على شئ ليس أحمر اللون لكن لم أعرف على وجه التحديد الكلمة الدالة على ذلك اللون الآخر ؛ يمكننى أن أقول « هــذا ليس أحمر » ، وتدل هذه العبارة على استخدام صحيح للغة ؛ ذلك يعنى انى مدرك لفكرة السلب قبل أن تعلم مفردات اللغة التى لا يتسق استخدام بعضها مع استخدام بعضها الآخر • يمكن للمدرس أن يعلم الطالب كيف يستخدم كلمات النفى فى لغة ما • لكنه يفترض حينئذ أن لدى الطالب تصورى الاثبات والسلب ابتداء ، والا لن يستطيع استخدام أدوات النفى استخدأما صحيحا • نضيف الى ذلك أن معرفة الانسان لقواعد اللغة والاستخدام الصحيح للكلمات ليست هى ذاتها معرفة قواعد المنطق وليست الأولى سابقة على الثانية • خذ القضية : محمد أعزب اذن فهو غير متزوج ؛ نقول عن هذه القضية انها ضرورية ، ونسند الضرورة الى ترادف أعزب وغير متزوج ، أو نقول عنها انها تعبير عن مبدأ الهوية • ذلك تفسير غير صحيح، لان الترادف لا يحمل في ذاته معنى الضرورة • لعل الاصدق أن نقول ان ادراكى لمبدأ الهوية هو سبيلى الى ادراك الترادف • يمكننا أيضا ن نعثر على مبدأ الهوية دون استخدام مترادفات مثلما أقول أ هو أ : هذه قضية ضرورية لكن ما القاعدة اللغوية التى أتخذها أساسا للضرورة ، سوى أن أقول أنها تثبت أن الشيء هو نفسه ، وهـذا هو ذاته مبدأ الهوية •

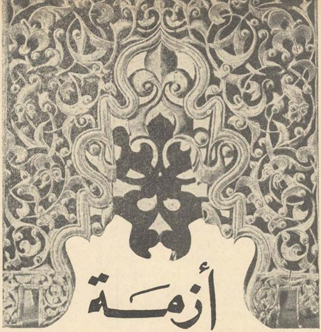
(د) لا نعترض على القول بأن القضية المنطقية قضية تحليلية • نعم هى كذلك • لكن حين يقول أصحاب نظرية المواضعة ذلك يعنون أن القضية التحليلية صادقة بالتعريف أى أن المحمول مرادف للموضوع أو متضمن فى معناه • نلاحظ هنا أن السمة التحليلية لا تفسر الضرورة ، أو أن هذه السمة ذاتها محتاجة الى تفسير • القضية « كل الكواكب تدور حول الشمس » صادقة بالتعريف، أى هكذا نفهم معنى الكوكب ، لكن ليست هذه القضية قضية منطقية • لا زلنا نريد أن نسأل لم القضية التحليلية ضرورية ؟ الجواب المؤقت الذى نقترحه هو : لا لأنها تنطوى على ترادف بل لانها تنطوى على مبدأ الهوية أو مبدأ عدم التناقض ، وهو جواب رأينا من قبل أنه جواب قاصر لاننا لازلنا نريد أن نسأل : **ماذا يجعل الهوية أو عدم التناقض مبادىء مسلمة منذ البدء ؟**

١٤ ــ نظرية المواضعة فى تفسير قواعد المنطق ويقينها نظرية قاصرة ان صحت الملاحظات السابقة؛ لا يعنى قصورها أن ننكر الصلة بين قواعد المنطق وقواعد اللغة : اننا لا ننكر الصلة بل نثبتها وانما نقترح تفسيرا لتلك الصلة ــ نقترح أن العلاقة بين قواعد اللغة وقوانين المنطق علاقة غير مباشرة ، وان هنالك علاقة مباشرة بين قوانين المنطق وعدد من التصورات الأساسية فى عقل الانسان كالسلب والربط والفصل والشرط ٠٠ الخ • ندرك هــذه التصورات ابتداء حتى قبل أن نستخدم اللغــة ثم يأتى دورالالفاظ للتعبير عنها، وحين نضع قواعد استخدامنا لالفاظ اللغة نجد أنها تتسق مع تلك التصورات الاساسية • ليست هذه أفكارا فطرية وانما هى بمثابة استعدادات طبيعية كامنة يكشف عنها استخدامنا اللغة وصياغتنا قواعدها ؛ هذه الاستعدادات لا نملك تبديلها بل ونفكر على هداها • يتسق هذا الاقتراح مع معطيات النسق الاستنباطى سواء فى الرياضة أو فى المنطق حين نبدأ العلم بمجموعة من أفكار أولية نأخذها بلا تعريف ، ثم نؤلف منها مبادىء أولية نسلم بها بلا برهان • انها أفكار ومبادىء أكثر وضوحا من غيرها ونستنبط غيرها منها • نوضح موقفنا بمثال واحد كنموذج ــ تقوم قوانين التناقض والتضاد والعكس والهوية٠٠الخ على طبيعةالقضية الحملية (نلاحظان المنطق الرمزى لايرفض القضايا الحمليـة لكنه ينكر فقط أنها النموذج الوحيـد للقضايا) • لا تقوم ضرورة قوانين القضيةالحملية على قواعد المسند والمسند اليه أو قواعد المبتدأ والخبر وانما تقوم على تصورنا الأساسى للشىء وصفاته• التمييز بين أى شيء وصفاته ليس تمييزا تجريبيا ، لا أتعلمه ولا أكتشفه وانما هو معطى لى • ينطوى تصور ثنائية الشيء وصــفاته على تصور أنه لا شيء يمكن أن يوجد الا وله صفات ــ سواء كان هذا الشيء قلم رصاص فى يدى أو كان الله ؛ ولا شيء يمكننى أن أدركه أو أعرفه الا عن طريق صفاته • ومن جهة أخرى ، لا وجود لصفة فى ذاتها ــ الصفة دائما صفة لشيء ، والا لامعنى للصفة • ذلك معطى أول للفكر الانسانى ؛ هكذا



يرى الانسان الأشياء من حوله ولا بديل له بمنظار آخر للرؤية · افرض اني قلت : «قبرص جزيرة» وقيل : وما الجزيرة ؟ وقلت : قطعة أرض محاطة بالماء ، وقيل : وما قطعة الأرض ؟ وقلت : شيء مادي ، وقيل : وما الشيء ؟ حينئذ لا أستطيع الاجابة ، ولا يستطيع أحد · انه تصور أولي يدل على الفرد ـ أعرفه ويعرفه الجميع من تلقاء أنفسهم بلا شرح أو تعلم ، ومن ثم نصل الى علاقة **ضرورية** بين الشيء وصفاته أو بين الموضوع ومحمولاته · ينبع من هذه الضرورة ـ التصور الأول للشيء وصفاته وتصورات أخرى أولية كالسلب والتضمن ·· الخ ـ ادراكي المباشر لكل قوانين التقابل بين القضايا وكل قواعد الاستدلال ·

١٥ ـ **خاتمة** · بدأت بواكير البحث المنطقي في الجدل الايلي والرياضيات الفيثاغورية ثم جاء أرسطو ليقيم المنطق علما شامخا كنموذج لليقين ، فلما جاء اقليدس يقيم الهندسة علما ، جعل معيار يقينها قوانين المنطق · ولقد تنوسى هذا الأساس المنطقي للرياضيات قرونا طويلة ، بل كان ينظر الى الرياضيات على أنها نموذج اليقين ، وأصبح الهتاف : اذا أريد لأي علم أن يكتسب دقة ويقينا فليتخذ الرياضة منهجا وصياغة ، ولا زال الهتاف أقنوما عند الكثير حتى الآن ، ولا غبار · لكن ما أن جاء الربع الأخير من القرن التاسع عشر حتى جد الرياضيون والمناطقة في رد القضايا الرياضية الأساسية الى قضايا منطقية بحتة ومن ثم الى تصورات منطقية خالصة ، وعاد المنطق نموذج اليقين كما بدأ · لم يسأل أرسطو ـ مؤسس علم المنطق ـ عن مصدر اليقين في قوانين المنطق ، وظل السؤال حبيسا والجواب مكتوما حتى بدأ الثلث الأول من هذا القرن حيث بذلت محاولات في اثرها محاولات للاجابة عن السؤال ، ولا جواب شاف ، ومن ثم الأزمة · **جوابنا المؤقت هو أن قوانين المنطق تستمد يقينها من يقين قواعد الاستدلال : ترجع هذه القواعد بدورها الى مجموعة من أفكار أولية نقبلها بلا تردد وبلا تعريف مثل أفكار السلب والربط والفصل والمساواة والتضمن والشيء والصفة والعلاقة ؛ ليست هذه الأفكار الأولية سوى تصورات أساسية في عقل كل انسان ، لا يستطيع التفكير بدونها ولا يستطيع الثورة عليها ، لأن الثورة انكار والانكار يتضمن السلب على الاقل · ومن ثم فالتصورات الاساسية للعقل أساس اليقين ·**



أزمة الفلسفة الإسلامية

بين العقلانية الأسيرة والتبريرية المطلقة

فقد أسعفهم على ذلك عقلانية الدين الاسلامى نفسه ثم استعداد الحضارة الاسلامية بصفة عامة ـ وهى ابان ذلك حضارة منتصرة واعية قادرة ـ لامتصاص العناصر الثقافية الوافدة والافادة منها دون تردد ، والتوفيق بين الأطراف المتضادة جهد المستطاع .

د. عفت الشرقاوى

أما أن الفلسفة الاسلامية عانت ، ولا تزال تعاني ، أزمة ما في الأصالة والابداع ، فهذا مما لا يختلف فيه كثيرا من الباحثين • ولقد يتراوح تقويمنا للانتاج الفلسفي في العالم الاسلامي باختلاف اتجاهاته ومراحل تطوره التاريخي ، ولكننا يمكن أن نلاحظ ، منذ البداية ، أن كثيرا من هذا الانتاج الفكري فقد أصالته ، منذ نشأة التفكير الفلسفي عند المسلمين ، حين شغفته قضية التوفيق بين القرآن والتراث اليوناني عن الكشف الأصيل عن الروح الاسلامية الحقيقية ، وهو التوفيق الذي تطور مع الزمن على أيدي كثير من المحدثين الى تبرير مطلق باسم الدين لكل ما يروق لنا من الفكر الغربي الحديث •

من مظاهر هذه الأزمة أن العالم الاسلامي لم يقدم لنا ، منذ عهد ابن سينا فابن خلدون ، حتى الآن ، مفكرا اسلاميا عالميا واحدا له مثل وزنهما العلمي •

لم يعرف العالم الاسلامي في العصر الحديث محاولة جديدة لتفسير الفكر الديني في الاسلام لها قيمتها الفلسفية الكبيرة في غير أعمال قلة من المصلحين من أمثال سيد أحمد خان واقبال ومحمد عده • ومع ذلك ، فقد غلبت على أعمال هؤلاء المجددين ، في كثير من الأحيان نزعة دفاعية تبريرية ، قصد بها الى الرد على الغرب المعتدى من جانب ، والى استنهاض همم الشعوب الاسلامية المغلوبة على أمرها من جانب آخر • ومثل هذه الأعمال لها قيمتها الاجتماعية والسياسية التي لا تنكر ، ولكنها من وجهة النظر الفلسفية المحضة قد لا تكون ذات وزن كبير ، بل لعلها في بعض الأحيان تمثل معوقا يصرف المفكر المسلم عن الاستكشاف الحقيقي لذاته الحضارية انبهارا ببهرج الدعوة والادعاء •

كان اشتغال الحركة الفكرية الاسلامية بالدفاع السياسي والاصلاح الاجتماعي المباشر صارفا لها عن توجيه الانتباه للمشكلات الذهنية المحضة ، وفي ذلك يقول أحد الباحثين الباكستانيين :

« ان البحث في الفلسفة ، على مستوى عال في الشرق الاسلامي ، وقف فجأة بعد الغزالي ، وان الفلسفة الاسلامية الحديثة لم توجد بعد ، لأن كثيرا من المفكرين المسلمين وجهوا تأملاتهم ونواحي تفكيرهم الى غايات عملية عاجلة ذات صبغة قانونية أو اجتماعية ، ولعل كتاب اقبال **(تجديد التفكير الديني في الاسلام)** هو المحاولة الوحيدة من جانب أي مسلم حديث لاعادة تقرير الموقف الفلسفي للاسلام »

ولقد يبدو لنا ، لأول وهلة ، أن غيبة الفلسفة الدينية في العالم الاسلامي في العصر الحديث ترجع الى سمة عامة ، غلبت على اتجاهات الفكر الانساني في العصر الحديث ، وهو عصر العناية البالغة بالعلم الآلي وتطبيقاته العملية التي كان لها صداها في الفلسفة ، حيث عنى المحدثون بالتحليل أكثر من عنايتهم بالتركيب ، واهتموا بمشكلة المنهج والنصاعة الذهنية ، وتحليل اللغة والرموز ووقائع الشعور والتجربة الانسانية أكثر من اهتمامهم بالتركيبات الذهنية الكبيرة ، أو المذاهب الفلسفية الضخمة • وهذا التعليل ــ ان صدق في جملته في وصف الاتجاهات الفلسفية عند الغربيين في العصر الحديث ــ فانه لا يمنع منطقيا ، ولم يحل تاريخيا دون ظهور فلسفات دينية مختلفة يتأثر دعاتها بكل هذه التيارات الفكرية ، ويقدمون للقارىء الغربي ــ في كل حال ــ تفسيرا جديدا لتجربته الدينية ومشكلته الروحية المعاصرة •

لقد أثر الجدب الفكري الذي أحدثه غيبة المفكر الديني العظيم في جوانب كثيرة من حياتنا الاجتماعية والثقافية ــ فلقد نتج أولا عن هذا الفراغ ظهور تفسيرات متفاوته للنظرية الاسلامية تختلف رجعية وتقدما ، ضحالة وعمقا ، وفقا للظروف الاجتماعية والسياسية التي تمر بها البلاد الاسلامية ، مما أتاح الفرصة في كثير من الأحيان لادعاءات المدعين وسيطرة المتاجرين •

وتسببت غيبة المفكر المسلم الكبير ــ أيضا ــ في تلك الغربة الثقافية التي يعانيها كثير من المثقفين المسلمين اليوم في أوطانهم • ذلك أنه من الممكن أن يقال ــ بصفة عامة ــ أن المسلم المثقف يعيش الآن في غربة فكرية ، لأنه أحد رجلين : رجل تمرس بالفكر الاسلامي القديم ، فعرف فلاسفته ومتكلميه ، فقهاءه ومحدثيه ، فعاش بينهم وتحدث بلغتهم حتى أصبح يحيا فيما يشبه الغربة التاريخية عن عالمه المعاصر •• وثانيا ، رجل تمرس بالفكر الغربي الحديث •• فعرف فلاسفته ومفكريه ، وعاش في عالم الثقافي حتى غلبت غربته الجغرافية حدود حضارته الواقعية التي ينتمي اليها ويمارس فيها حياته اليومية •

والحوار مع كلا الرجلين يكاد يدور في متاهات لا تجدى ••

فالمثقف التقليدي لايزال يعيش ثقافة العصور الوسطى ــ مشكلاته هي مشكلات الفيلسوف

الوسيط ، وتصوره لهذه المشكلات ، وتحليله لها لا يعدو أن يكون تقليدا مشوها لأعمال فلاسفتنا الكبار ، مثل هذا الرجل لا يعيش مشكلتنا المعاصرة لأنه يعيش خارج « الآن » ·

والحوار مع النوع الثانى من المثقفين فى المجتمع الاسلامى يمثل صعوبة من نوع آخر ـ انهم يعيشون خارج « الهنا » بانفصالهم الثقافى جغرافيا عن أرض الحضارة الاسلامية · وتصور هؤلاء للمشكلة الدينية الاسلامية ـ ان خطر لهم أن يعرضوا لها ـ تصور تمليه ظروف حضارة أخرى ذات تطور خاص وتجارب أخرى ، لم يعرفها مجتمعنا الاسلامى ·

والحوار بين الرجلين ـ بحكم هذا الاغتراب الثقافى ـ يكاد يكون منقطعا ؛ فاللامبالاة هى الأسلوب الوحيد حين تنقطع أسباب اللقاء الفكرى لغربة تاريخية أو جغرافية (ولعل هذا علة مانسميه أحيانا بسلبية المثقفين) · ولايكاد يقوم جدل بين الطرفين الا حين تكون مسألة عامة ذات صبغة وطنية أو دينية هامة ؛ فأما فيما يتعلق بالقضايا الفكرية الخاصة ، فان لكل من الرجلين دائرته الخاصة من المثقفين ومن التلاميذ الذين يستطيع أن يقيم معهم حوارا مفهوما مقصورا عليهم ·

تلك هى المشكلة التى نضعها اليوم للمناقشة أمام القراء ·

انها باختصار غيبة الفلسفة الاسلامية الحديثة التى أنتجت هذه الثنائية فى الفكر الاسلامى المعاصر ·

وفى هذا المقال تصوير أولى للمشكلة التى خلفت هذه الأزمة فى حياتنا ، لعله أن يكون تفسيرا لها ·

***

للتعبير عن سمة أساسية من سمات الفكر الفلسفى فى العالم الاسلامى ، أسهمت أكثر من أى عامل آخر فى خلق هذه الظاهرة التى أشرنا اليها استحدثنا مصطلحا فلسفيا هو ما ورد فى عنوان هذا المقال ، أعنى «العقلانية الأسيرة » ؛ فلنبين أولا ماذا نقصد بهذا المصطلح قبل الدخول فى تفصيلات الموضوع ·

يقصد بالمذهب العقلانى عادة الاشارة الى منهج فى المعرفة ، أو نظرية فيها ، يكون معيار الحكم على الحقيقة فيه مبنيا على أسس عقلية استنتاجية وليس على أساس واقع حسى · ولكن يقصد بالعقلانية فى الفكر الدينى الغربى ، على العموم ، مذهبان من التفكير : أحدهما هو الحركة المعادية للدين ، المناهضة للكنيسة ، التى تقيم للحجج التاريخية أهمية خاصة فى معارضتها للدين ، والثانى هو الحركة العقلانية التى ارتبطت بتيارات النهضة فى أوربا ، وما صحبها من روح التنوير بين مفكرى القرن الثامن عشر ، الذين كان لهم تأثير فى حركة نقد النصوص المقدسة فى المسيحية ·

هاتان هما الحركتان اللتان تحملان اسم العقلانية بين المفكرين الدينيين فى أوربا · والفلسفة الاسلامية تقدم فى تطورها الصاعد من الكندى الى ابن سينا حتى انحدارها التدريجى الهابط على أيدى متكلمى القرون التالية مذهبا جديدا فى العقلانية يمكن تسميته « بالعقلانية الأسيرة » ·

ونقصد « **بالعقلانية الأسيرة** » **التفسير العقلى للمشكلة الدينية الخاصة فى ضوء فلسفة معينة وافدة ، زعم لها أولا حق المطابقة للنص الدينى ثم منحت اثر ذلك ـ لاشعوريا ـ قداسته ، حتى أصبح فى الثورة عليها ما يشبه الثورة على النص الدينى نفسه** ·

لتوضيح ذلك يجب أن نذكر كيف استقبل مفكرو الاسلام الأوائل الفلسفة اليونانية ، منذ ترجمتها فى مطلع العصر العباسى ؛ فلقد كان الشعور السائد بين كثير من مثقفى المسلمين ، أنه ما دامت النصوص اليونانية تتحدث فى الاهياتها عن « محرك أول » ، « وعلة أولى » ، و « خير مطلق » وما الى ذلك ، فانها بلا شك فلسفة مؤمنة ، تتفق فى زعمهم والقرآن ؛ وما على الفيلسوف المسلم الا أن يدقق النظر ، ويعاود التفسير حتى يهتدى الى وجوه هذه المطابقة ، فالقرآن حق وأرسطو ـ المعلم الأول ـ الى حد كبير حق والحقيقة واحدة لا تتعدد ·

لذلك لم يتردد الكندى مثلا فى تأكيد الاتفاق بين الدين والفلسفة من جهة الموضوع والغاية ، بل ومن جهة المنهج « لأن فى علم الأشياء بحقائقها

(يعنى الفلسفة) علم الربوبية ، وعلم الوجدانية ، وعلم الفضيلة ، وجملة علم كل نافع ، والسبيل اليه ، والبعد عن كل ضار ، والاحتراس منه ، واقتناء هذه جميعا هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه ؛ فان الرسل الصادقة ـ صلوات الله عليها ـ انما أتت بالاقرار بربوبية الله وحده ، وبلزوم الفضائل المرتقاة عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل فى ذاتها ، وايثارها ، فواجب اذن التمسك بهذه القنية النفيسة عند ذوى الحق ، وأن نسعى فى طلبها بغاية جهدنا » ٠

لم يقف الأمر بالفلسفة اليونانية ، فى البيئة الاسلامية ، عند مجرد القبول من جانب المسلمين بل تطور الى الحرص الشديد على الاستعانة بجدلها فى الالاهيات على الاحتجاج للنظريات الاسلامية ؛ ثم تطور ذلك الى تصور متعسف للمطابقة بين الجانبين ، وانتهى الأمر الى خلط مشوه للمشكلة الدينية والمشكلة الفلسفية على أيدى متأخرى المتكلمين ٠

ومن الحق أن نبادر الى الاعتراف بأن مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين كانت مشكلة أساسية فى فلسفات العصور الوسطى ، وأن الطابع الغالب على فلاسفة ذلك الوقت من اليهود والمسيحيين كان هو العناية بهذه المشكلة أكثر من غيرها من المشاكل ٠ ولكن من الحق أيضا أن نقول ان فلاسفة المسلمين كانوا أكثر نجاحا فى هذا المجال من غيرهم ، **فقد أسعفهم على ذلك عقلانية الدين الاسلامى نفسه ، ثم استعداد الحضارة الاسلامية بصفة عامة ـ وهى ابان ذلك حضارة منتصرة واعية قادرة ـ لامتصاص العناصر الثقافية الوافدة ، والافادة منها دون تردد ، والتوفيق بين الأطراف المتضادة جهد المستطاع ٠**

ومن المفارقات العجيبة ، فى تاريخ الحضارة الاسلامية ، أن نجاح المفكرين المسلمين فى هذا التوفيق بين عناصر الثقافة الواردة ، ومبادىء الثقافة الاصلية ، وشجاعتهم فى تقبل هذا الفكر الجديد ، وقدرتهم على صياغته ، وصهره ضمن تراثهم الاسلامى العام ، هو نفسه الذى وقف عائقا فيما بعد ضد تطور التفكير الفلسفى عند المسلمين ذلك أنه ما كاد التوفيق المصطنع الذى ألحوا عليه طويلا ، بين النظرية القرآنية فى الوجود والنظرية الأرسطية بوجه خاص ، يتم بصورة أو بأخرى على أيدى المتأخرين من الكلاميين ـ حتى اكتسب التراث الأرسطى ، وقد تم صبغه بصبغة اسلامية فأصبح لا ينتمى لصاحبه أكثر مما ينتمى الى مفسريه من المسلمين ، قداسة خاصة ـ تتحدى محاولة الاختبار الفلسفى الذى هو جوهر التطور وروح التفكير الفلسفى ٠

تفسير ذلك تاريخيا مايمكن ملاحظته من تطور مراحل التفكير الفلسفى عند المسلمين ٠ فبعد الاستقبال الطيب الذى لقيته الفلسفة اليونانية بين مفكرى المسلمين عقيب عصر الترجمة ، والتفسيرات الناجحة التى لقيته نصوصها بأقلام فلاسفة مسلمين من أمثال الكندى أو الفارابى وابن سينا ، أدرك مفكر واع مثل الغزالى أن هذه الثقافة الوافدة تتهدد الفكرة الاسلامية فى الصميم فوقف يحاربها بكل ما أوتى من حجة ، وذهب فى تعصبه ضدها الى حد استعداء أولى السلطان على المشتغلين بها ، بسبب كفرهم فى رأيه فى مسائل بعينها هى قولهم بقدم العالم، وأن علم الله لايحيط بالجزئيات ، وانكارهم لبعث الأجساد ٠

وقد ظن كثير من الباحثين ، من الشرقيين والمستشرقين ، أن الانحدار الذى عرفته الفلسفة الاسلامية فيما يلى من قرون (ابتداء من القرن الثانى عشر الميلادى) كان مرده الى وقفة الغزالى الصلبة ضد فلاسفة المسلمين ٠

ولا يحتاج الباحث الى طويل بيان أو برهان ليرفض هذا التفسير ، فازدهار مذهب فلسفى بعينه أو عدم ازدهاره فى مجتمع ما ، لا يتوقف بالضرورة على تأييد أو معارضة من شخص أو أشخاص معينين ٠٠ ان تاريخ الانسان يشهد أن الفكرة أو المذهب الفلسفى انما يكتب لها البقاء والنماء أو لايكتب لها ذلك بمقدار صلتها وأهميتها لمجتمع ما ٠ فأما القول بأن تفنيد الغزالى للفلسفة وهجومه على الفلاسفة فى « تهافت الفلاسفة » ، أو غيره من الكتب ، كان سببا جوهريا فيما عرفناه فى تاريخ الفلسفة عند المسلمين من تدهور ، فانه تحمس لنظرية البطل فى تفسير التاريخ الثقافى للانسان ، وهو تحمس غير مشروع لأنه يضع رجلا بعينه ، أو رجالا بأعينهم ، فوق الحاجات الاجتماعية لمجتمع ما ، بل وفوق منطق التطور لتاريخه الثقافى كله ٠

ومن الحق أن يقال ان الغزالى كان فيلسوفا عقلانيا من نوع خاص ، وأن العقلانية الاسلامية (المشائية الاسلامية) قد عاشت من بعده بصورة أو بأخرى ، ولكن بعد أن مرت بتحول خاص على أيدى أشهر متكلمى أهل السنة من الأشعرية من أمثال فخر الدين الرازى والايجى ٠

كان من أعظم عوامل تدهور البحث الفلسفى

عند المسلمين أن فلاسفة المسمين وقد ألحوا على فكرة التوفيق بين النظرية القرآنية فى الوجود والنظرية اليونانية ، قد أغروا متكلمى المسلمين بالدخول فى أسر الفكر اليونانى تدريجيا حتى تم لهم ذلك ، ليصيروا بعد ذلك فلاسفة الاسلام الجدد ، وتختلط فى كتبهم القضية الدينية بالقضيه الفلسفية كما يلاحظ بحق أن خلدون ٠

ولقد كان الأشعرية ـ وهم أصحاب المذهب السائد بين أهل السنة ـ أبرع المتكلمين سيطرة على الموقف الثقافى فى المجتمع الاسلامى بعد أن خلا المسرح من فلاسفتنا الكبار ٠ فلقد نتج عن محاولتهم الدائبة لدحض نظريات ميتافيزيقية معينة اعتنقها بعض فلاسفة المسلمين ، سيطرة كاملة على المبادىء الأساسية لهذه الفلسفة أعنى المنطق الأرسطى ٠ ولقد تمت هذه السيطرة تدريجيا منذ عهد الأشعرى نفسه حتى نصل الى عصر فخر الدين الرازى ، الذى كان يلقب بالمعلم الثالث ، أى بعد أرسطو والفارابى ٠ ولا تخلو هذه التسمية من اعجاب بأرسطو على الرغم من العداء المدعى له ولأصحابه من فلاسفة المسلمين ٠

والحق أن هذا المتكلم الأشعرى يعتبر نقطة تحول خطير فى تاريخ الفكر الفلسفى عند المسلمين ٠٠ ولنضرب مثلا نظريته فى وجود الله ، فسنرى أنه على الرغم من تقديره الكبير للطريقة القرآنية التى تذكر المسلم دائما أنه محوط بآيات الخلق أينما كان ، فانه حين يؤسس برهانه المنطقى على وجود الله يعتمد على نظرية فى الوجود هى فى أساسها أرسطية ٠

لقد كان الغزالى قبل الرازى حريصا فى هجومه على الفلاسفة على التفرقة بين منطقهم والاهياتهم ، ولا يتحرج فى استخدام هذا المنطق فى تفنيد بعض نتائجهم الميتافيزيقية ٠ ولكن فخر الدين الرازى يتطور بالفكر الأشعرى من بعده مرحلة أخرى تقربا الى الفلسفة ٠ انه يستخدم المنطق أيضا ليتبنى النظريات اليونانية كماتمثلت فى فلسفة ابن سينا والفارابى بعد أن يحاول تخليصها مما يتعارض والدين ٠ وهكذا فبينما تدل نظرية ابن سينا فى امكان العالم على أنه قديم بحكم مبدأه الفلسفى « ماكان ممكنا لله فهو ضرورى له » يصير هذا الامكان فى فكر الرازى دالا على ضرورة وجود « المرجح » الذى رجح امكان وجود العالم على استمرار العدم ٠ ومن جهة أخرى فان ضرورة الوجود بالذات لا تعنى فى فكر الرازى أن وجود الله هو عين ذاته كما ألح على ذلك ابن سينا من قبل ٠

لقد استطاع الرازى ومن تبعه من متكلمى الأشعرية تبنى النظرية المشائية فى الوجود ، تلك النظرية التى كانت ، فى تقسيمها المنطقى للوجود ، تحلل الوجود الى الموجود الممكن والموجود الواجب ٠ وفيما عدا نظرية ابن سينا فى الفيض التى كانت ترتبط ميتافيزيقيا بنظريته فى قدم العالم لا يبدى متأخرو الكلاميين أى تردد فى قبول هذه النظرية فى الوجود بوصفها المحور الأساسى لفلسفتهم الكلامية ٠

يبدى الرازى استعداده لتقبل النظرية السينائية فى الوجود من جانبيه : ففى فكره الكلامى يبدو مفهوم « واجب الوجود » وكأنه بديل للمفهوم التقليدى الذى جرى عليه سابقوه من الأشاعرة أعنى مفهوم « القديم » ٠ ومن جهة أخرى فى برهانه على وجود الله يتبع الرازى منهج ابن سينا فى تحليل العلاقة بين الموجود الواجب والموجود الممكن ٠ وهو فى رأيه برهان صحيح على وجود الله كما يرى ابن سينا ٠

ومن الحق أن يقال ان الغزالى قد أبدى ميلا نحو هذا البرهان من قبل فى بعض أعماله مثل «معارج القدس» ٠ ولكن الغزالى يبدو أحيانا تابعا ساذجا لابن سينا لدرجة أنه اتهم بانه عارض نفسه فى نقده للفلاسفة ٠

لقد كانت الفكرة الأساسية التى صدر عنها الغزالى فى تحديه للفلاسفة هى مفهوم الخلق ٠٠ لقد ثبت لديه أن العلاقة بين الله والعالم هى علاقة خلق بالمعنى الحرفى ، وليس بالمعنى المجازى ، الذى يقول به الفلاسفة ، حين يتحدثون عن فيض العالم عن الله ٠ لذلك فان مشكلة وجود الله فى فكره الكلامى كما كانت فى فكر المتكلمين السابقين ظلت تدور حول محور واحد هو الزمانى واللازمانى أى المحدث والقديم وليس حول مفهوم الواجب والممكن بالمعنى الفلسفى الدقيق ٠

كان تمييز المتكلمين للعلاقة بين القديم والحادث فى براهين وجود الله أكثر مطابقة للتصور الدينى الذى يقول بارادة الله المطلقة ، حيث « يخلق الحوادث متى شاء ، ولاضير من سبق الزمن عليها،

ولا أهميه لتعطيل ارادته فى ذلك الزمن السابق على الحوادث ، لان ارادته غير ملزمه بالخلق ، ولا مجبره بضرورة ما ، وانما هى حره فى ان تستانف دائما أفعالها » ، بينما كان برهان ابن سينا الذى يقوم على تمييز ارسطى بين مفهومى الممكن والواجب يبطن الى حد ما تصورا خاصا للالوهية ، غريبا كل الغرابه عن تصور الدين لها ، بما يلزم الألوهية من ضرورة الخلق الذى تم قبل الزمان ، وهو تصور « يبطن تصورا وثنيا يونانيا لانه تتحكم فيه الضرورة أو الالهام أو الوجوب ، بحيث يجب أن تأتى افعاله القديمه ، منذ القدم ، دفعه واحدة ، لكى لا تتعطل ارادته مما يترتب عليه قدم العالم أيضا ، فيكون نداً لذاته تعالى ، من هذه الجهة » ·

وعلى الرغم من وقوف المتكلمين ضد هذا التصور للألوهية ، فانهم قد تدرجوا ، ابتداء من عصر فخر الدين الرازى ، الى قبول البرهان السينائى فى التفرقه بين الواجب والممكن وهو البرهان الذى شاع على ألسنتهم حتى العصر الحديث ، حيث نجده عند محمد عبده البرهان الأساسى على وجود الله ، دون أن يتبع ذلك قول بفيض العالم او قدمه ، كما كان الامر فى فلسفه ابن سينا ·

ولكن كيف تطور التفسير الكلامى للخلق ، ومحوره الوجود فى الزمان أو اللازمان ، الى تحليل فلسفى للوجود ، ومحوره الوجود بالذات أو بغير الذات ، على أيدى متاخرى المتكلمين ، وما دلالة هذا فى تطور التفكير الفلسفى عند المسلمين ؟

للاجابة عن هذا السؤال ، يجب أن نرجع الى الرازى ، نقطه التحول فى هذا الموضوع ·

لقد كان الرازى يساير المنهج الكلامى التقليدى أحيانا فى البحث عن العلاقة بين القديم والمحدث ، ولكنه لم يستطع أن يتصور الزمان واللازمان الواجب والعلاقة بينها وبين الممكن ، بل لقد ذهب الى حد المقارنة بين المفهومين «القديم» و «الواجب» أيهما آصل فى الدلالة على الألوهية ، يقول حاكيا برهان المتكلمين :

« أما المتكلمون ، فانهم لما أقاموا الدلالة على حدوث هذا العالم الجسمانى ، قالوا : العالم محدث وكل محدث فله محدث ، فالعالم له محدث ؛ ثم قالوا : ذلك المحدث ، ان كان محدثا ، كان الافتقار الى المحدث ، حاصلا فيه ، وحينئذ يلزم افتقاره الى المحدث ، والكلام فيه كما فى الأول ، فيلزم اما الدور ، واما التسلسل ، وهما باطلان ؛ فيلزم القول بأن صانع العالم محدث يفضى الى هذه الأقسام الباطلة ، فيكون القول بحدوث الصانع باطلا فوجب الجزم بكونه أزليا ·· »

ثم يحلل هذا البرهان بعد ذلك ناقدا فيقول :

« ولقائل أن يقول ان هذا الذى ذكرتم ، لايدل البته على أن خالق هذا العالم يجب ان يكون قديما وبيانه من وجوه ، أحدها : انه تعالى ، لم لا يجوز أن يقال : ان الاله الذى هو واجب الوجود لذاته خلق موجودا آخر ، وخلق فيه القدرة على ايجاد الاجسام ، فذلك الشىء هو الذى خلق هذا العالم الجسمانى ، وبهذا التقدير ، فانه لا يكون خالق هذا العالم الجسمانى قديما أزليا بل يكون محدثا مخلوقا ، وخالقه يكون قديما أزليا ، وبهذا التقدير الدور والتسلسل لا يلزمان البتة ، وثانيها : أن يقال الموجود الذى هو واجب الوجود لذاته ، أوجب لذاته موجودا ، ليس بجسم ولا جسمانى ، وذلك الموجود موصوف بالعلم والقدرة والحكمه ، وهو الذى خلق هذا العالم وأوجده · وعلى هذا التقدير فخالق هذا العالم قديم أزلى موصوف بالعلم والقدرة ، الا أنه لا يكون واجب الوجود لذاته ، بل هو معلول بعلة قديمه ، وأجبه «الوجود لذاتها» (المطالب العاليه ، ص ٥٩) ·

هكذا يتحدى فخر الدين الرازى مفهوم القدم الذى ظل يدور حوله المتكلمون فى براهين وجود الله منذ نشاة علم الكلام عند المسلمين لانه يرى « أن كل ما كان واجب الوجود لذاته ، فانه يجب كونه قديما أزليا ، ولكن ليس كل ما كان قديما أزليا فانه يجب كونه واجب الوجود لذاته ، اذ لا يلزم من كونه قديما أزليا باقيا سرمديا كونه واجب الوجود لذاته (لأنه) لا يمتنع فى أول العقل كون الشىء معلول شىء آخر واجب الوجود لذاته ، والمعلول يجب دوامه بدوام علته ، فهذا المعلول يكون قديما أزليا باقيا سرمديا ، مع أنه لا يكون واجب الوجود لذاته (المطالب العالية ٥٦) ·

استطاع هذا المتكلم الأشعرى بهذه المناقشة الجريئة لمفهوم القدم عند المتكلمين أن يقنع كثيرا منهم بقبول البرهان السينائى فى صورته الجديدة التى قدمها هو فى كتبه ، وهو برهان يستلزم مقدمة خاصة مفصلة فى الكلام عن الوجود وعلله وأقسامه وأحكامه ، هى فى جملتها ارسطية الأصل ·

لم يكن الأشعرية وحدهم هم الذين تحولوا منذ عصر الرازى عن البحث فى الزمانى واللازمانى الى مفهومى الامكان والوجوب وقدموا لها فى كتبهم بأبحاث ضافية فى تحليل الوجود تجرى على هذا النسق ، بل فعل ذلك الماتريدية أيضا — وهم الجناح الثانى من متكلمى أهل السنة ·

وهكذا تحولت عقيدة دينية فى الخلق من العدم ترى الله خارج العالم سابقا عليه زمانا ، حرا فى أفعاله ، وترى الزمن أساسا جوهريا لقياس

الوجود الى نظرية فلسفية في الوجود الممكن والوجود الواجب تحاول جهد المستطاع تقبل الفكر الديني وصوغه في قالبها الخاص .

تبدو أهمية هذا التطور ، في الفكر الكلامي المتأخر ، في قدرته على هضم التراث السيناني واخراجه في صورة كلامية جديدة ، لا تتعارض عقديا مع الاسس الاسلامية ، ولكنها في جوهرها أسيرة لنمط من التفكير أسسه أرسطو من قبل وسار عليه المشاؤون المسلمون . لقد أعطيت النظرية الأرسطيه - بعد أن جردت من مناقضات الدين الاسلامى - قداسة خاصة ، فقد أصبحت أساسا جوهريا من أسس التفكير الكلامى ، وحين يتحول المذهب الفلسفى الى عقيدة دينية تستحيل مناقشته ، ويكتفى بصبه فى قوالب جامدة ، وتفقد الفكرة الفلسفية روح التطور الذى هو أساس التفكير الفلسفى ، وليست الفلسفة فى جوهرها الا المحاولة الدائبة لمعاودة الاختبار والتفسير الجديد للتجربة الانسانية .

وبعبارة أخرى ، فانه ما كاد يتم على أيدى متأخرى الأشعرية صبغ المقولات الأرسطية بصبغة اسلامية خاصة حتى أصبح من الصعب على المفكر المسلم - وربما من قلة الورع - مناقشة هذه المقولات من جديد ، لأنها فى تفاصيلها مقدمة أساسية لبراهين وجود الله .

***

وبعد ؛ فلقد تطور الفكر الفلسفى فى الغرب على مرحلتين : المرحلة الأولى من عهد أرسطو الى عصر النهضة حيث كان هدف الفيلسوف محاولة تصور نظام ميتافيزيقى يدور حول الموجود بما هو موجود ، ثم تطور البحث هناك منذ القرن السابع عشر الى مشكلة المنهج وأصبح اختبار النظريات القديمة ومعاودة مناقشتها هو هدف الفيلسوف الحديث من أجل محاولة الوصول الى معايير أكثر صدقا فى نظرية المعرفة ، **ولكن الفلسفة الاسلامية مازالت تدور فى المرحلة الأولى من هذا التطور . لقد ظلت متأثرة بالمفاهيم الأرسطية القديمة ، أسيرة لها منذ ذلك الوقت رغم اعتراضات الكثيرين من المسلمين من أمثال ابن تيمية وغيره .**

كان البحث الفلسفى فى أعمال المشائين المسلمين يدور حول الموجود بما هو موجود ، وتأثر علم الكلام بهذا الاتجاه فتحول من مبحث دينى فى الخلق والخالق الى نظرية تحليلية فى الموجود الواجب والموجود الممكن . ولقد استطاع المتكلمون ، بهذا التطرق الى موضوع الفلسفة فى ذلك الوقت ، أن يقدموا أنفسهم على أنهم فلاسفة الاسلام الجدد ومتكلموه فى آن واحد ، وتم بذلك هذا الخلط الذى طالما حذر منه ابن رشد . فبينما كان ابن رشد على الطرف الآخر من الامبراطورية الاسلامية يلح بصورة أو بأخرى على ضرورة التفرقة بين المشكلة الدينية والمشكلة الفلسفية فى الفكر الاسلامى ، وعلى حين أفاد الفكر الغربى من محاولات ابن رشد فى هذا الصدد فيما بعد ، ظل المتكلمون يزاولون المزج بينهما فيقرأون نظريات أرسطو فى القرآن (انظر مثلا تفسير الرازى لكلمة « القيوم » فى « مفاتيح الغيب ») ويسمون علم الكلام الجديد علم الالهيات .

ومن المؤسف أن محاولة هؤلاء المتكلمين فى هذا المزج الذى لاحظه ابن خلدون وعابه بشدة - كانت أكثر صدى وأنجح من محاولة ابن رشد فى البيئة الاسلامية .

على أن وقوع الكلاميين فى أسر الفلسفة اليونانية لا يعزى الى مهارة خاصة ينفردون بها ، وانما كان فى حقيقته استمرارا للشوط الذى بدأه فلاسفة المسلمين أنفسهم حين حرصوا منذ البداية على التوفيق بين نظريتين أساسيتين مختلفتين فى تصور الوجود : النظرية القرآنية والنظرية اليونانيه ؛ فنجحوا أحيانا ، وأخفقوا أحيانا أخرى حتى كتب لمتأخرى المتكلمين أن يتموا الشوط وأن يسيطروا على الموقف الفلسفى فى العالم الاسلامى فيتمثلوا التراث الأرسطى ويعيدوا صياغته فى قوالبهم ويؤسسوا نظرياتهم فى المعرفة والوجود ويتبدروا زمام القيادة الفكرية فى المجتمع الاسلامى .

لقد أثقل فلاسفة المسلمين على أنفسهم حين التزموا بمسألة التوفيق بين الفلسفة اليونانية والعقل الاسلامى وحمل المتكلمون هذا العبء من بعدهم ، دون أن يقصدوا ، ونجحوا أخيرا فى حمله فوقفوا أسرى فلسفة دخيلة ، وظلوا واقفين .

من أجل ذلك ظلت الفلسفة الدينية عند المسلمين تحمل طابع التفكير الوسيط ، فلم تنشأ فلسفة دينية حديثة بعد ، ولا يزال كثير من مثقفى المسلمين فى غربتهم التاريخية أو الجغرافية فى انتظار تجديد التفكير الدينى فى الاسلام وثورة الفيلسوف المسلم المعاصر الذى يفسر للناس تجربتهم الروحية فى اطارها الاجتماعى الحديث .

أزمة الفكر السياسى

أسعد حليم

يواجه الفكر السياسى فى الغرب أزمة شاملة . ويرى أصحاب النظرة المادية أن هذه الأزمة انما هى جزء لا يتجزأ من الأزمة العامة للنظام الرأسمالى وهى الأزمة المتمثلة فى مجالات السياسة والاقتصاد والاجتماع ، كما أنها ماثلة فى مجال الفكر أيضا .

والواقع أن المفكرين السياسيين فى دول الغرب يواجهون مهمة شاقة ، فالنظريات السياسية التى قامت عليها الحضارة الغربية الرأسمالية تتعرض اليوم للنقد من كل جانب ، والأفكار التى قامت عليها الامبراطوريات كان لابد أن تتداعى مع انهيار تلك الامبراطوريات ذاتها .

واندفعت فى أنحاء العالم نظريات ثورية عديدة - فى مقدمتها النظرية الماركسية التى امتازت بوضوحها وشمولها - واهتدت بها الحركات الثورية التى أخذت تندلع فى قلب العالم وفى أطرافه . وأصبح على المدافعين عن النظام القائم فى الدول الغربية أن يبذلوا محاولات مستميتة للدفاع عن الأوضاع القائمة .

وكان فى مقدمة هذه المحاولات ، السعى الى ايجاد أساس نظرى يبرر استخدام القوة السافرة .

ولم تكن هذه المحاولة جديدة فى الولايات المتحدة . فقبل نهاية الحرب ، فى عام ١٩٤٢ أصدر نيكولاس جون سبيكمان كتابا شهيرا بعنوان « **الاستراتيجية الامريكية فى السياسة الدولية** » دعا فيه بصراحة الى سيادة شريعة الغاب فى السياسة الدولية . وقال بالنص :

« ان المجتمع الدولى يسمح باستخدام كافة وسائل القهر والاكراه ، بما فيها الحرب والتدمير . ومعنى ذلك أن الصراع من أجل القوة لا يختلف فى شىء عن الصراع من أجل البقاء ، ومن هنا يصبح تدعيم مركز أى دولة ازاء الدول الأخرى هو الهدف الأساسى لسياستها الداخلية والخارجية . ويصبح كل ماعدا ذلك ثانويا . لأن القوة وحدها ، فى التحليل الأخير ، هى القادرة على تحقيق الاهداف فى السياسة الخارجية . فالقوة تعنى البقاء ، وتعنى القدرة على فرض ارادة دولة على الدول الأخرى ، وقدرتها على املاء شروطها على من يفتقرون الى القوة ، وعلى فرض التنازلات على من يملكون قوة أقل منها . واذا كانت الحرب هى الصورة النهائية للصراع ، فان الكفاح من أجل

القوة يصبح كفاحا من أجل القوة الحربية ، من أجل الاعداد للحرب » (ص ١٨ ـ طبعة نيويورك) .

وأصبح كتاب سبيكمان انجيلا للمفكرين السياسيين في الولايات المتحدة لفترة طويله . وكتب في نفس الاتجاه عدد من فلاسفة السياسة مثل جون ديوى وجيمس برنهام وجريسون كيرك وهارولد لاسول ، ووزير المالية الامريكية السابق مورجنتاو وغيرهم .

ففي كتاب « **قضايا البشر** » لديوى مثلا يؤكد أن القوة أصبحت هي الأداة الوحيدة لحل المشاكل الاجتماعية . ويقرر أن الأغلبية الساحقة من الأمريكيين ترى أن طريق الأمن والاطمئنان هو وجود جيش أكبر وأسطول أضخم وزيادة متصلة في الانتاج الحربي . ويقول « وبعبارة أخرى فاننا نحن أيضا نعتقد بأن القوة ، القوة المادية والعنف المباشر ، هي في آخر الأمر أداة الارتكاز الرئيسية» (ص ٤٤ ـ طبعة نيويورك ١٩٤٦) .

ويعرض جيمس برنهام نفس الفكرة في كتابه « **الكفاح للسيطرة على العالم** » حيث يقدم نظرية مؤداها أن السلام ليس هو هدف السياسة الخارجية ولا يمكن أن يكون هدفها . ويدعو الى رفض مبدأ المساواة بين الأمم وعدم التدخل في شئونها الداخلية ، وينادى بأن تعلن الولايات المتحدة صراحة سعيها الى السيطرة على العالم (ص ١٧٧ ـ طبعة نيويورك ١٩٤٧) .

وتحولت هذه الدعوة الفكرية العامة التي نادى بها أمثال سبيكمان وديوى الى دعوة عملية مباشرة على يد كتاب آخرين وخاصة من المشتغلين بالسياسة العملية . فألف وليام بولستون المستشار السابق لوزارة البحرية الامريكية كتابا بعنوان « **أثر القوة في السياسة الخارجية** » زعم فيه أن القوة المسلحة هي العنصر الحاسم في العلاقات الدولية ، وحشد في كتابه الحجج المؤيدة لدعوة تفوق الولايات المتحدة في التسليح ولفكرة قيامها بتوجيه الضربة الأولى .

وكذلك ألف توماس فينليتر ، الوزير السابق للطيران ، كتابا بعنوان « **القوة والسياسة** » رسم فيه برنامجا « لفرض السلام » عن طريق الأمم المتحدة ووضع مشروعا لشن حرب ذرية مفاجئة ضد الدول الاشتراكية . وقال ان المهمة الأولى للأمم المتحدة ينبغي أن تكون حصر المبادىء الشيوعية وتدميرها ومنع أى محاولة من جانب أى شعب لتغيير النظام الرأسمالي .

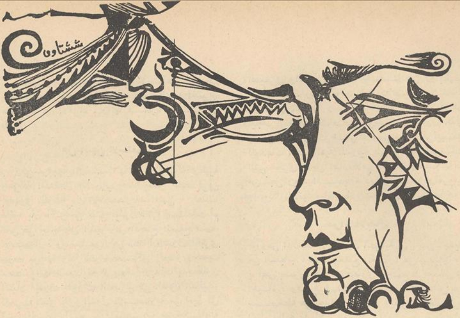
ريمون آرون .. ووالت روستو

لكن نظرية القوة السافرة اذا كانت تناسب الأوضاع التي كانت قائمة فعلا في أعقاب الحرب العالمية الثانية مباشرة ـ عندما كان للولايات المتحدة تفوق مطلق ـ فانها لم تعد تناسب الاوضاع المتغيرة . وكان لابد من ظهور نظريات أخرى تناسب الأوضاع الفعلية في المجتمع الدولى .

فظهرت نظرية «**العالم الصناعي الواحد**» التي دعا لها ريمون آرون ، ونظرية « **مراحل النمو الاقتصادى** » التي دعا لها والت روستو . ولهاتين النظريتين أهمية خاصة في الفكر السياسى السائد في العالم الغربي اليوم . ففي ١٩٦٠ أصدر والت روستو كتابه الشهير « **مراحل النمو الاقتصادى : المانيفستو غير الشيوعي** » واستقبلته صحافة الغرب بحماسة ووصفته بأنه عمل فكرى عظيم يفند النظريات الماركسية تفنيدا نهائيا .. وسارع ريمون آرون وغيره من مفكرى البرجوازية لتأكيد نفس النظرية التي تقوم في أساسها على النظر الى التطور الاجتماعي على أنه انتقال من مرحلة من مراحل « النمو الاقتصادى » الى مرحلة أخرى بغض النظر عن العلاقات الاجتماعية والاقتصادية التي تحكم كل مرحلة . وان الانتقال التدريجي من مرحلة الى أخرى انما هو نتيجة لعوامل تكنولوجية واقتصادية مثل مدى استخدام الآلات والمعدات ، والاستخدام وسائل أفضل في تنظيم العمل .

ويؤكد روستو أن مستوى التطور التكنولوجي هو الذى يحدد المرحلة التي يمر بها المجتمع من بين مراحل خمس : المرحلة الدنيا هي مرحلة « **المجتمع التقليدى** » الذى يتميز بعدم استخدامه الآلات وبالتالي بانخفاض انتاجه الى أدنى حد ، ثم تأتي الآلات فتزيد من انتاجية العمل وتساعد على البدء في تراكم رأس المال ، مما يؤدى بدوره الى ظهور « **المجتمع الانتقالي** » . ثم يأتي التصنيع على حساب الحد من الاستهلاك المحلى فيكون بشيرا ببلوغ مرحلة « **التحسن الجذرى** » . ثم يأتي « **مجتمع مرحلة النضج** » وفيها يسود الانتاج الآلي « ويتناقص معدل التنمية » . وتتوج ذلك كله المرحلة الأخيرة وهي مرحلة « التوسع الكبير في الاستهلاك المحلي » وفيها يستجيب المجتمع لكافة احتياجات الأمة ، أى ما يسمى «**مجتمع العصر الصناعي** » .

ومن الواضح أن هذه النظرية استندت في جانب كبير منها الى الفكرة الماركسية القائلة بأن تطور القوى المنتجة هو أساس التقدم الاجتماعي . لكن أصحاب النظرية الجديدة يحاولون اضفاء كل



الأهمية على تطور الآلات وحدها دون تطور البشر ودون اهتمام بالعلاقات الاجتماعية · وقد حرص ريمون آرون فى كتابه « ثلاث مقالات حول العصر الصناعى » على الرد مباشرة على ماركس بقوله « ان الواقع يلزمنا بالاعتراف بأن تتابع النظم السياسية لا يتطابق مع تتابع مراحل النمو الاقتصادى ، هذه المراحل التى يحددها مقدار الدخل بالنسبة لكل فرد من السكان .. وقد سار التاريخ فى مجرى غير المجرى الذى حدده ماركس لأننا لم نشهد ثورة أشتراكية واحدة تحل محل مجتمع رأسمالى ذى اقتصاد صناعى متقدم » (ص ٩٠ ، طبعة باريس ١٩٦٦) ·

التقارب بين النظامين

ويتصل بهذه النظرية اتصالا وثيقا نظرية أخرى تقول « بالتدخل » و « التقارب » بين النظامين الاشتراكى والرأسمالى ، فهى ترى أنه عندما يصل المجتمعان الى المرحلة الخامسة من مراحل التطور الاقتصادى ، لابد أن يتداخلا · وفى رأى آرون « أنه قد يتبين فى المستقبل أن كافة المجتمعات الصناعية ستكشف عن تماثلها بصورة متزايدة » (ص ٩١) ·

وتلقى هذه النظرية الآن أكثر القبول فى العالم البرجوازى · فكثير من المفكرين يؤكدون أن نظرية « ازدياد التماثل » ونقط التقارب يعد ظاهرة موضوعية فى الوضع الدولى الراهن ·

ويرى دعاة هذه النظرية أن الثورة التكنولوجية تؤدى بالتدريج الى الغاء الخطوط الفاصلة بين المجتمعات الرأسمالية والاشتراكية ، والى تقارب صفاتها ، مما سينتهى حتما الى ايجاد « **مجتمع صناعى واحد** » له سمات وعلاقات متماثلة فى المجالين الاقتصادى والاجتماعى ·

ومن اجل أن هذه النظرية تسلم بالتغييرات الهائلة التى حدثت داخل المجتمعات الاشتراكية ، ولكنها تحاول اخفاء بريقها بالقول بأن كل مايجرى فيها انما هو من سمات المجتمع « الصناعى » بغض النظر عن نوع العلاقات الاجتماعية القائمة داخل هذا المجتمع ·

علم النفس والسياسة الدولية

وظهرت الدعوة الى تطبيق قوانين علم النفس على السياسة الدولية · فكتب الأستاذ ر· فيشر فى كتابه « **الصراع الدولى وعلم السلوك** » يؤكد أن العلاقات الدوليه انما هى شكل من أشكال العلاقات بين الأفراد ، وكما أن هناك خلافات أساسية بين الأفراد من البشر فان هناك ايضا خلافات « طبيعية » و « دائمة » فى العلاقات الدولية ، وهى خلافات لا ترجع الى أسباب اقتصادية واجتماعية والى السياسات التى تتبعها الطبقات الحاكمة بقدر ما ترجع الى العوامل النفسية للنوع البشرى · وأن الأساليب والوسائل التى تستخدم لدراسة سلوك الأفراد يمكن أن تطبق بكاملها على دراسة المنازعات الدولية ·

وقدم يوهان جالتونج العالم الاجتماعى النرويجى نظرية تقول بأن هناك علاقة « **سيطرة ـ وخضوع** » مستمرة بين الأفراد ، وأنها مستمرة أيضا بين الدول ٠

هل انتهى الاستعمار ؟

وفى مواجهة التصاعد الهائل فى الحركة الوطنية وحركة استقلال الشعوب قدم بعض المفكرين الدعوى القائلة بأن الاستعمار قد انتهى ٠ كما قالوا بأن أكثر من ثلثى الدول التى استقلت لم تكن فى حاجة الى اللجوء الى الكفاح المسلح ضد الاستعمار ، ويستنتجون من ذلك أن الدول الكبرى غيرت موقفها وأدركت حقائق العصر ومنحت مستعمراتها السابقة حريتها ٠ وبذلك يتجاهلون التيار الجارف لثورات التحرير فى الفترة التالية للحرب الذى ألزم الدول الاستعمارية من حين الى آخر بالتسليم بحرية المستعمرات مع محاولة الاحتفاظ بالسيطرة الاقتصادية كلما أمكن ٠

ويرتبط بهذا الاتجاه حرص المفكرين السياسيين فى الغرب على الفصل بين الاقتصاد والسياسة ، فهم يركزون على انتهاء الاستعمار فى صورته السياسية ، كأداة صريحة لفرض ارادة دولة على أخرى ، ويتغاضون عن مضمونه الاقتصادى ، وهو فرض الاستغلال من جانب دولة على أخرى ٠

بل وانتشرت نظرية أخرى تقول بأن التمسك بالسيادة من جانب الدول الصغرى لم يعد يتفق مع حقائق العصر ، بل انه لم يعد عملا أخلاقيا ٠٠ فهم يؤكدون أن مسألة السيادة لا تعدو أن تكون مفهوما ذهنيا عفا عليه الزمن ٠ فالكاتب الامريكى و٠ اليوت يقول فى كتابه « **الاستعمار والحرية والمسئولية** » : « ان فكرة السيادة الوطنية المطلقة تضع أكبر العقبات فى سبيل المحافظة على الموارد المتاحة لأكثر الشعوب تقدما ٠ ومن المؤسف أن القانون الدولى العتيق يقوم على مفهوم السيادة ، وهو مفهوم وهمى اذا ما طبق على دول لا تملك الامكانيات الحقيقية لتنمية مواردها والمحافظة عليها » (ص ٤٤٥ ـ طبعة نيويورك ١٩٥٨) ٠

وارتبطت بهذا الاتجاه الدعوة الى « الوظيفية » وكان أول من دعا اليها د٠ ميترانى فى كتابه « **الطريق الى الأمن** » الصادر فى لندن فى سنة ١٩٤٤ ، ثم شرح الفكرة وطورها ج٠ب٠ سيويل فى كتابه « **الوظيفة والسياسة الدولية** » الصادر عن جامعة برنستون فى سنة ١٩٦٦ ، ومؤدى هذه النظرية أنه لما كان الاستعمار قد مات ، ولما كانت الروابط الاقتصادية بين الدول الصغرى والكبرى شيئا مختلفا عن روابطها السياسية ، ولما كانت الدول الصغرى لا تملك الوسائل اللازمة لاستغلال مواردها ، فلابد من ايجاد نوع من التخصص الوظيفى والتعاون الذى يتمثل فى شركات مشتركة وفى ايجاد ترتيبات للعلاقات الاقتصادية الدولية ـ بما فيها الترتيبات التى تجرى داخل اطار الأمم المتحدة ومنظماتها ـ من أجل ربط اقتصاديات دول آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية باقتصاديات الدول الاستعمارية٠

صراع الأجيال

ومن الملاحظ فى الدول الغربية أن الجيل الجديد من الشباب أخذت تنقشع الغشاوة عن عينيه وأخذ يرفض بصورة متزايدة دعاوى المجتمع الرأسمالى فى الحياة ، وشرع فى التعبير بمختلف الوسائل عن سخطه على هذا المجتمع ٠ ويحرص مفكرو الرأسمالية على ألا يندفع الشباب فى طريق الايمان بالنظريات العلمية المعادية للرأسمالية ، ولذا أخذوا يؤكدون نظرية (**صراع الأجيال**) محاولين تصور ثورة الشباب على أنها الصراع الطبيعى بين الجيل السابق والجيل اللاحق ، وبذلك يجمعون الجيل كله فى حزمة واحدة دون تفريق بين فئاته الاجتماعية ، ويخفون الفوارق الطبقية والمواقف الايديولوجية والمبادىء السياسية لكل جماعة على حدة ٠

ولاشك فى أن حركات الشباب الساخطة فى أوروبا وأمريكا لم تتخذ اتجاها سياسيا محددا ٠ ففى الولايات المتحدة قام بالمظاهرات ضد الحرب القذرة فى فيتنام شباب ونساء من مختلف الاتجاهات ، من البيض والسود ، ومن الأغنياء والفقراء ، كما قام شباب من مختلف الاتجاهات يعارضون التمييز العنصرى ٠ وفى ألمانيا الغربية خرج الطلبة والعمال الى الشوارع يتظاهرون ضد النازية الجديدة وضد دعاة الانتقام ٠ وفى فرنسا وقعت المصادمات الدامية بين البوليس والطلبة لخلافات حول النظم الجامعية وسياسة التعليم ٠ لكن ذلك لا ينفى أن حركة الشباب فى عمومها تتجه الى اليسار ، وترفض النظام الرأسمالى القائم فى مجموعه ٠ وقد كتب الأديب الايطالى المعروف البرتومورافيا بعد زيارته للولايات المتحدة يقول : ان شبابها ثائرون على حضارتها الاستهلاكية ، وعلى النظام الاقتصادى الذى لا يحركه غير الربح ، وعلى استخدام الانسان من أجل تكديس الأموال ، كما أنه ساخط على التمييز العنصرى والاجتماعى والفوارق الواسعة فى الملكية ٠

كذلك فان التعليم لم يعد أداة مضمونة فى الدول الرأسمالية لرفع الانسان من درجة اجتماعية الى درجة أخرى . بل أصبح من الملاحظ أن الجامعات الامريكية غدت أداة لتحويل جزء من أبناء البرجوازية الصغيرة الى عمال . اذ يضطر كثير من الخريجين من أبناء الطبقة الوسطى الى الانضمام الى صفوف العمال وقبول العيش فى مستوى معيشتهم ، والتعرض مثلهم لاستغلال الاحتكارات الرأسمالية . ومن هنا أصبح بعض المفكرين يطلقون على هذه الفئة اسم «البروليتاريا الذهنية» . وفى مواجهة الخطر المتمثل فى ارتباط هذه الفئات بالحركات العمالية واليسارية تحرص الدعايات الرأسمالية على تأكيد فكرة « صراع الأجيال » كمقابل لصراع الطبقات .

لا أيديولوجية

ان مفكرى الغرب عندما اصطدموا بالعجز عن تقديم « أفكار جديدة » فى مجال السياسة ، اتجهوا بقوة للدعوة الى « الابتعاد عن كل أشكال الايديولوجية» منادين بأنه لا حاجة الى الايديولوجية أصلا ، بل والى القول بأن الايديولوجية انما هى مجموعة جامدة من الأفكار تعوق العقل الانسانى ، وقدموا بدلا منها « الأفكار » و« الآراء » على أنها المقابل الحى النابض للايديولوجيات الجامدة الميتة .

ويلاحظ أولا أن هذه الدعوة تجىء فى نفس الوقت الذى تتزايد فيه التسليم بأنه ما لم تقع حرب نووية انتحارية ، فان مصائر العالم سوف تتقرر فى الأساس فى مجال كسب الرأى العام الدولى .

يقول أصحاب النظرية ان الايديولوجية هى مجموعة من الأفكار الثابتة المقررة سلفا ، مما يجعلها عائقا فى سبيل التعرف الصادق على عمليات التطور الاجتماعى التى تجرى فى الواقع ، بل انها تحاول أن تفرض على الواقع مفاهيمها الجامدة . أما الأفكار فهى التى تشكل المثل العليا التى يتطلع اليها المجتمع ، وتساعد بتحليلها للواقع على كشف السبل المؤدية الى تحقيق الأهداف وعلى أساس من هذا التناقض المصطنع بين الايديولوجية والأفكار يحاربون الايديولوجية فى مجموعها والايديولوجية الماركسية بوجه خاص .

ردد هذه الدعوة كتاب البرجوازية اللامعون أمثال آرثر شيلزنجر ووالت روستو وريمون آرون . وواحدة من المقالات الثلاث فى كتاب آرون «ثلاث مقالات حول العصر الصناعى» تحمل عنوان « **نهاية الايديولوجية والميلاد الجديد للأفكار** » .

كما يؤكد آرثر شيلزنجر فى كتاباته دائما « ان العالم قد تجاوز تلك الايديولوجيات البالية متجها نحو استراتيجية اجتماعية أكثر مرونه وحيوية » (ص ٥٣٦ من كتاب **اتجاهات التفكير الامريكى** ـ طبعه بوسطن ١٩٦٣) . وأوضح هذا الاتجاه الأستاذ ستانكيفيتش فى الدراسة الواسعة التى أشرف عليها وصدرت بعنوان « **الفكر السياسى منذ الحرب العالمية الثانية** » فقال : « ان ممثلى وجهة النظر الامريكية يرفضون الالتزام بأى مجموعة من القيم الايديولوجية .. فى حين أن ممثلى وجهة النظر السوفيتية لا يفتأون يشيرون الى الايديولوجية التى ينبغى أن ينظر الى تصرفهم من خلالها » (ص ٢ ، طبعة لندن ١٩٦٤) .

... ولا فلسفة للتاريخ

ويرتبط بهذا الاتجاه أيضا ، الدعوة الى الغاء فلسفة التاريخ . فكثير من مفكرى الغرب اليوم يتجنبون الوصول الى نتائج عامة تستخلص من التجارب التاريخية ، ويرفضون الاعتراف بوجود قوانين موضوعية تحكم التطور الاجتماعى . فمورتون وايت أستاذ الفلسفة بجامعة هارفارد والمعبر عن المدرسة البراجماتية الجديدة يقرر فى كتابه « **أسس المعرفة التاريخية** » ان فلسفة التاريخ التى تزعم أنها تدرس التطور الاجتماعى وقوانين نشوء الحضارات وتطورها ومستقبلها ، انما هى فلسفة « تقديرية » ، وأن « رجل العلم المعاصر الذى يحاول أن يضع فلسفة للتاريخ انما يوجه أكثر اهتمامه الى تحليل الفكر التاريخى واللغة التاريخية » . ويقول ان كل ما يحتاجه المؤرخ لفهم عمليات التاريخ هو توضيح معانى الأفكار والتعبيرات ، وان كل محاولة من جانبنا ، وعلى أساس منطقنا فى التفكير ، للوصول الى تحليل فلسفى للتاريخ لن يعدو أن يكون وصفا عاما للدنيا كما نراها بالضرورة .

وبهذا يتحول التاريخ فى رأيهم الى نظرة ذاتية محضة ، والى دراسة فى معانى الكلمات . ويرفض نقاد المادية التاريخية هؤلاء ، القول بامكان استنتاج قوانين التطور الاجتماعى ، ويؤكدون أن الانسان لا يستطيع أن يستخرج « فلسفة للتاريخ » يفهم على ضوئها الماضى والحاضر بل ويمكن أن يستشرف المستقبل .

انهم فلاسفة مجتمع بلا مستقبل ، ولذا لا يريدون أن يمدوا بصرهم الى هذا المستقبل الموحش .

تحديات الترشيد في مجتمع عصري



د. عزت حجازي

مقدمة

ان اعجاب بعض المثقفين وطلائع التحديث modernization في معظم بلاد « العالم الثالث » أو « الدول النامية » ، ومنها مصر ، بتجارب التقدم العلمي والتطور الاجتماعي في بعض البلاد المتقدمة ، وبخاصة المجتمعات الرأسمالية في غرب أوروبا وأمريكا الشمالية ، لا يخفى على أحد • وقد بلغ الاعجاب في بعض الحالات حد الانبهار ، فاتخذت تجارب هذه المجتمعات نماذج تحتذى في التخطيط للتنمية والتطوير في الدول النامية •

وبالرغم من أن في تاريخ حركة التحديث في المدنية الغربية تجارب غنية ودروسا عديدة يمكن أن يستفاد منها في اثراء حركة التحديث في بلاد « العالم الثالث » ، ومنها مصر ، فان الذين ينبهرون بها بدون حدود يغفلون عن أنها تمت في ظروف غير التي تمر بها بلادنا ، كما أنها - لاعتبارات عديدة سنفصلها فيما بعد - تنطوي على قصور خطير يلزم أن نكون على وعي به وان نتفاداه •

ويهدف هذا المقال الى استعراض تجربة الترشيد rationalization في الولايات المتحدة الامريكية بقصد تحديد أصولها ، والوعود التي انطوت عليها والآمال التي عقدت عليها ، وحصادها ، ثم مناقشة موجزة لرأيي فيها •

أصول حركة الترشيد

ارتبط الاتجاه العقلانى rationalism والذى يتمثل فى تصور الكون والتعامل معه على أساس العقل ، بثورة البورجوازية على الاقطاع فى أوربا ، منذ القرن السابع عشر ، بصفة خاصة • وكانت دعاواه أنه لا يصح أن تتحدد صورة العالم ، ولا وضع الانسان فيه ولا سلوكه ، ولا علاقات الناس بعضهم ببعض على أساس سلطة خارجية ، كالكنيسة أو التقاليد ، وانما يلزم أن تقوم على أساس العقل • وبهذا لم يعد مصير الانسان رهن ارادة قوى خارجية ،وانما أصبح مسئولية صاحبه • والعقل الذى احتل هذه المكانة المرموقة فى فلسفة عصر التنوير enlightment فى فرنسا لم يكن ماهية مطلقة ، وانما كان قوة تاريخية تستطيع أن تغير العالم •

ولقد كان للنجاح الفذ الذى حققته العلوم الطبيعية (الكشوف العديدة المتلاحقة التى عمقت فهم الانسان للكون والحياة وزادت من تحكمه فيهما) فى منتصف القرن الماضى ، والروح الليبرالية للطبقة الوسطى ، التى استطاعت أن تقضى على الاقطاع (النظام القديم) وتمكنت من وضع أساس النظام الجديد (النظام الرأسمالى) وباتت تتطلع الى أن يستقر لها الاستئثار بالسلطة فيه ، أقول كان لهذين العاملين أثر حاسم فى نشأة الفلسفة الاجتماعية ، وهى النشأة التى تعنى اتساع مملكة العقل لتشمل الظواهر الاجتماعية أيضا ، أى أن الكون كله خضع لسلطان العقل •

وبهذا تحققت دعاوى حركة التنوير فى القرنين السابع عشر والثامن عشر بأن العقل الانسانى يستطيع أن يتوصل الى فهم طبيعة العالم كله والسيطرة عليه بدون الاعتماد على قوى خارجية تقليدية كانت أو غير طبيعية ، وذلك جوهر حركة الترشيد •

غير أن المنجزات العديدة التى حققتها البورجوازية ، والتى كان من أهمها خلق النظام الرأسمالى ودعمه ، لم تكن غير جانب واحد من جوانب التحول الذى طرأ على المجتمعات التى شملها التغير • وكان من الجوانب الاخرى تدهور أحوال الطبقة العاملة التى كانت وقود تجربة التحديث • فقد بلغ سوء أحوال الطبقات العاملة ، والطبقات الدنيا بصفة عامة ، حد المشكلة الاجتماعية ، التى باتت تهدد وجود النظام الرأسمالى نفسه •

وقد نتج عن الظروف الاجتماعية السائدة فى أوروبا الغربية فى القرن التاسع عشر ، وبعبارة أدق الصراع بين الرأسمالية والطبقات الدنيا ، حركات مختلفة • كانت منها الاشتراكيات المختلفة (الاشتراكيات اليوتوبية أول الامر ، والاشتراكية العلمية منذ منتصف القرن) التى قدمت تفسيرا لحركة المجتمع على أساس ارتباطها بالظروف المادية ، كما قدمت برنامجا ثوريا للعمل الاجتماعى على أساس دور بارز للطبقة العاملة فى السلطة •

ومن التطورات الأخرى التى ترتبت على الصراع الطبقى فى أوربا الغربية فى القرن الماضى نشأة علم الاجتماع ، الذى ظهر فى محاولة لاحتواء التحليل الاشتراكى المادى للتاريخ وبرنامجه الثورى فى العمل الاجتماعى • ولهذا قام علم الاجتماع «الرسمى» فى ارتباط وثيق بحركة الاصلاح التدريجى ضمن اطار حماية النظام القائم status quo (ومن ثم لم يكن ازدهار علم الاجتماع « الرسمى » السريع فى المدنية الغربية - وفى أمريكا الشمالية بالذات - راجعا الى خصائص ذاتية بقدر ما كان راجعا الى الدور الذى لعبه كحركة مضادة لراديكالية الاشتراكية العلمية وثوريتها ، ومن ثم الخدمات التى قدمها لحماية الرأسمالية والاتجاهات المحافظة ذات المصالح المرتبطة بها) •

وفى محاولة للرد على منجزات الراديكالية ، ادعى رواد علم الاجتماع « **الرسمى** » الاوائل أنهم قدموا تفسيرا عقلانيا للظواهر الاجتماعية تحقق به مد سلطان العقل ليشمل كل الظواهر كما قدموا برنامجا للعمل الثورى ! • ومن الغريب ان هذه المحاولة قامت على أساس فكرة التقدم ، ولكنها اعتبرت النظام الرأسمالى الذى يقوم على مبدأ الحرية (الشكلية) غاية يكون الوصول اليها تدريجيا ويكون تطويرها قاصرا على تفاصيلها دون المساس بأساسها •

غير أن سيطرة البورجوازية على الدولة فى معظم بلاد أوروبا الغربية أحدث تحولا خطيرا فى حركة الترشيد ، وذلك بعد أن أدت الحركة دورها التاريخى فى خدمة تلك الطبقة (بالمعاونة فى تقويض دعائم النظام الاقطاعى) ، وأصبحت

مصدر تهديد للنظام الجديد (على أساس أنها تخضعه كغيره من الأشياء والظواهر للعقل وأنها لا تقف منه موقفا محايدا) ٠

فى هذه الظروف ظهرت الوضعية ، التى اتجهت الى رفض اخضاع الواقع للعقل ، وذهبت الى وجوب النظر الى الأشياء والظواهر كموضوعات محايدة تحكمها قوانين لا تخضع للعقل ٠ أى أنها أقرت باستقلال العقل واتجهت الى الدعوة الى قبول ما هو معطى ، أو بعبارة أخرى سلبت العقل حق نقد الواقع ٠

ويوضح **هربرت ماركيوز** الطبيعة المحافظة ، بل والرجعية ، للوضعية الاجتماعية بملاحظة أن أوجست كونت قد ذكر صراحة « ان لفظ الوضعى الذى كان يصف به فلسفته يتضمن تعليم الناس أن يتخذوا موقفا ايجابيا من الوضع السائد ٠ فالفلسفة الوضعية تستهدف تأكيد النظام القائم ضد أولئك الذين أكدوا الحاجة الى « **نفيه** » أى أن وظيفة العلم الوضعى ، وعلم الاجتماع بصفة خاصة ، تحددت على أساس أنها دفاعية تبريرية ٠

وقد سار **اميل دور كايم** فى الخط نفسه الذى بدأه كونت حين أكد على نقطتين : الاولى أن الظواهر الاجتماعية أشياء موجودة فى الخارج ، خارج العقل ، أى أن وجودها غير مرتبط بالعقل بأية صورة من الصور ٠ والثانية أن الدراسة السليمة للظواهر الاجتماعية تستلزم النظر اليها نظرة لا معيارية ، أى بدون أن تخلع عليها قيما ٠ (وكانت هذه محاولة لحرمان العقل من ايجابيته ازاء الواقع الاجتماعى ٠ وقد بلغ تطرف دور كايم فى هذا الى حد أنه نظر الى السوى وغير السوى نظرة احصائية فالشائع سوى بغض النظر عن طبيعته) ٠

وقد كان رفض الوضعيين للميتافيزيقا مقترنا برفضهم القول بأن الانسان قادر على تغيير النظم الاجتماعية واعادة تنظيمها وفقا لارادته العاقلة ٠ وهذا ما عبر عنه **دى مستر** ، الذى « أراد أن يبين أن العقل الانسانى ، أو ما يسمى الفلسفة ، لا يزيد الدول أو الافراد شيئا ٠٠ وان الخلق يتجاوز نطاق قدرات الانسان ٠٠ ومن الواجب فى رأيه قمع الروح الثورية بنشر تعاليم أخرى تقول بأن للمجتمع نظاما طبيعيا ثابتا ينبغى أن تخضع له ارادة الانسان » ٠

بعض وعود حركة الترشيد

انساق معظم الدارسين الغربيين للمجتمع الغربى فى « غرامهم » به فتصوروا المجتمع الرأسمالى ، الذى يمثله المجتمع الأمريكى ، والذى يعد أحد منجزات المدنية الغربية على انه قمة اعجاز العقل الانسانى ٠ وهو النقيض التام للمجتمع قبل الصناعى وبخاصة خارج أوربا ٠ فهو يمثل مرحلة الوضعية العلمية بعد مرحلتى الغيبية ثم الميتافيزيقية (**أوجست كونت**) ، وهو المجتمع الصناعى بعد مجتمع الحرب ، أو المجتمع الذى يكمن جوهره فى حالة التمايز المنسق والمحدد بعد المجتمع الذى قام على التجانس غير المنسق وغير المحدد (**هربرت سبنسر**) ، وهو المجتمع الذى يقوم على التعاقد بدلا من أن يقوم على اعتبارات المكانة (**هنرى مين**) ، وهو المجتمع الذى يقوم تقسيم العمل فيه على أساس التكامل العضوى بعد أن كان يقوم على التكامل الآلى (**اميل دوركايم**) ، وهو المجتمع العقلانى بعد المجتمع البدائى (**روبرت روفيلد**) ٠

هذا هو المجتمع الذى فتن به كثير من المفكرين أمريكيين وغير أمريكيين ٠ وقد كان اعجاب كثيرين منهم ، ومنهم الكسى دى توكفيل ، بالمجتمع الامريكى وبالديمقراطية الامريكية بالذات شديدا الى حد أنهم علقوا عليه آمالا كبيرة ، لا للشعب الامريكى وحده ولكن للعالم كله ٠ فقد اعتبروها نظاما أمثل للديمقراطية يضمن ، أولا ، أن الحقوق السياسية لم تعد قاصرة على فئة محدودة ، وانما أصبحت مشاعا بين المواطنين ، وثانيا أنه ظهر ميل الى المساواة فى فرص الحياة بين الجميع ٠

أما فى مجال الاقتصاد ، فقد نظر الى نظام الاقتصاد الحر على أنه النظام الامثل الذى يتفق مع فكرة الحرية الفردية ويحققها ٠ فهو ، بقيامه على فكرة الربح فى رأى فلاسفة الرأسمالية ، يحقق طموح الفرد ويساعد فى تعبئة طاقاته ، وبخضوعه لقانون العرض والطلب يلتقى مع المصلحة الاجتماعية ويحميها ٠ ومن هنا ، ظن بعض المفكرين أن نظام الاقتصاد الحر هو وحده الذى يستطيع أن يحقق حرية الانسان وازدهاره، فى الوقت الذى يحقق فيه المصلحة الاجتماعية باثراء الحياة بنتائج العمل (والعلاقة واضحة بين هذه الافكار وبين الداروانية الاجتماعية

Social Darwinism التى تقول بقيام الحيــــاة الاجتماعية على أساس الصراع من أجل البقـــاء والبقاء للأصلح) .

أما **مـاكس فيبر** فقـد عارض بين المجتمع الحديث (فى المدنية الغربية) القائم على الرشد وبين المجتمع الصناعى القائم على التقاليد أو الجاذبية الشخصية (الكاريزما) . وقد رأى فيبر المدنية الغربية الحديثة (ويمثلها المجتمع الامريكى) على أنها فريدة وأن لها سمات لا تتوافر فى غيرهـــا من المدنيات ، أهمها سمة الرشد أو العقلانية ، ففى المدنية الغربية ظهر العلم وازدهر ، ولم يكن من الممكن أن يحدث ذلك فى مدنية أخرى . وفيهـا ظهرت الرأسمالية التى تقوم على أقصى ترشـيد للعمل الانسانى . واذا كانت صور من العـلم أو الرأسمالية قد ظهرت فى مدنيــات أخرى ، فانها ، فى رأى فيبر ، لم تبلغ أنضج صورها الا فى المدنية الغربية .

وقـد ذهب فيبر الى أن النظام البيروقراطى bureaucratic system الذى لم ينتشر الا فى المدنية الغربيــة أيضا ، هو تعبــير دقيق عن الخصائص المميزة لتلك المدنية : ويقوم النظـام البيروقراطى ، فى رأيه ، على أساس وضع سياق للعمل الانسانى تتوافر فيه أكبر ضمانات الرشد والدقة بحيث يبلغ أكبر درجات الفاعلية والثبات . ويتحقق ذلك عن طريق نظام واضح لتقسـيم العمل وتوزيع الادوار ، يرتب المراكز فى شكل هرمى على أساس تفويض السلطة ، وتحـديد حاسم لأساليب الاتصال والانتقـال بين مختلف المسـتويات ، وعلى أساس أن تؤدى الوظائف المختلفة بغض النظر عمن يشغلها ومن يستفيد منها ، أى على أساس لا شخصى . ويمثل جهـاز الدولة النظام البيروقراطى أصدق تمثيل ، وتمثله أيضا المنظمـات الحـديثة الاقتصادية والتعليمية وغيرها .

وقد وجدت آراء ماكس فبر حول طبيعة النظام البيروقراطى وامكانياته تأكيدا لها فيمـــا يعرف باسم حركة الادارة العلمية Scientific management وكان رائد هذه الحركة ، فردريك تايلور ، يهدف الى رفع كفاية العمـــل والقضاء على القـــلاقل العمالية . وكان يعتقد أن رفع كفاية العمـــل يتحقق بتوفير التخطيط السليم وتقنين العمـــل والوصول الى معايير دقيقة لتقييم الاداء ، وحفز العامل على العمل ومحاسبته على التقصير فيه . أما القضاء على القلاقل العمالية فيكون بتقـديم



جزاء مناسب للعامل وتحقيق التعاون بين العمال والادارة على أساس أن لكليهما مصلحة فى زيادة الانتاج .

وقد اهتم تيلور بنقطتين أساسيتين : أولاهما التنسيق بين مختلف العمليات الفزيقية والربط بينها ، والاخرى التنسيق بين العمال والعمليات الفيزيقية . وفى سبيل تحقيق هذا الهدف أجرى تيلور ما يسمى **بدراسات الزمن والحركة** Time motion studies وتمثلت دراسات الحركة فى تحليل العمل الى أجزاء واستبعاد الحركة غير اللازمة لانجازه واستبقاء الحركات اللازمة فقط والربط بينهما . أما دراسات الزمن فقد تمثلت فى حساب الوقت المعيارى الذى يلزم لانجاز كل حركة على أساس أداء عامل قادر جاد . وبهذه الدراسات أعتقد تيلور أنه يمكن تبسيط العمل ورفع معدلات الاداء وخفض التكاليف . وأعتقد أنه ، بذلك ، توصل الى الطريقة المثلى لأداء كل عمل .

تلك ملاحظات سريعة على وعود حركة الترشيد فى المجتمع الامريكى التى حرص فلاسفة الرأسمالية على نشرها ، بقصد فى معظم الأحيان ، وبدون وعى أحيانا ، وهى الوعود التى توهم كثيرا من الناس البسطاء انها حقائق لا تقبل المناقشة وبنوا عليها آمالا كبيرة .

حصاد حركة الرشيد

ان منجزات المدنية الغربية ، والمجتمع الامريكى بصفة خاصة ، فى مجال العلوم الطبيعية وتطبيقاتها (التكنولوجيا) شيء يحق لها أن تزهو به . ففى خلال الخمسين سنة الماضية ، على سبيل المثال ، تحقق من الكشوف والاختراعات أضعاف ما تحقق طوال تاريخ الانسان . وقد أصبح جزء كبير من مادة القصص الخيالى العلمى Science fiction ، الذى ظهر فى الحقبة الماضية حقائق واقعة ، بعد أن اتسع نطاق سيطرة الانسان على الكون ليشمل « الفضاء الخارجى » وقاع المحيطات ، وامتد عمقا ليبلغ درجة عالية من الدقة .

الا أن هذا الجانب فى تجربتى حركة الترشيد فى المدنية الغربية ، والمجتمع الامريكى بصفة خاصة ، ليس موضوع هذا المقال (وعلى أية حال فقد حظى بأكثر مما يستحق من اهتمام الكتاب والمؤرخين ، الذين بلغ حماس بعضهم للمدنية الغربية حد الادعاء بوصايتها على شعوب المناطق غير المتقدمة ومسئوليتها فى تحضيرهم وتحديد حياتهم وهى الدعوى التى ارتبطت بحركة الاستعمار الغربى الحديث لمناطق كثيرة من العالم) .

موضوع هذا الجزء من المقال هو ما أخفقت حركة الترشيد فى تحقيقه . ولنبدأ بسؤال هام هو ماذا حدث للنظام الاقتصادى (الرأسمالى) الذى قام على أساس الترشيد بأكبر درجة والحرية بأوسع معنى ، وعلى أن الانسان غاية ؟ لقد أصبح النظام الرأسمالى يقوم على أساس استغلال صاحب رأس المال للعامل بدون حدود . وأصبحت الامكانيات الواسعة التى يقدمها العلم والتكنولوجيا للتقدم تستغل لمصلحة صاحب رأس المال ، وما تعود به من فائدة على غيره انما يكون بصورة غير مقصودة . أى أن العامل فقد وزنه فى معادلة الانتاج ، كما أن المستهلك فقد وزنه فى عملية التوزيع . وبعبارة أخرى ، فقد العمل قيمته الاجتماعية ، وتضاءلت الاعتبارات الاخلاقية فيه بدرجة مقلقة . ولكن الأخطر من هذا ، كما يقول اريك فروم ، أن الدخل لم يعد ناتج مجهود شخصى بالضرورة ، اذ أصبح بوسع صاحب العمل أن يكسب دون أن يعمل ، أى أنه لم يعد هناك تعادل بين جهد الفرد وبين تقدير المجتمع له . وكان من أهم نتائج هذا التحول ، فى رأى ثورستين فيلن ، ظهور ما أسماه الطبقة المترفة leisure class التى تملك الكثير دون أن تعمل ، بل ودون أن يكون لها اشراف مباشر على أموالها الموظفة فى الانتاج absentee ownership ومن مميزات هذه الطبقة ما يعرف بالاستهلاك المظهرى Conspicuous consumption استهلاك السلع غير الضرورية التى تنحصر قيمتها فى كماليتها . وبهذا فقد الاستهلاك معناه الحقيقى ، وتحول الى أسلوب للتباهى والتنافس على المركز الاجتماعى .

ومع زيادة نهم النظام الرأسمالى وشراسته ، ضاعت منه الضوابط التقليدية التى كانت تتمثل فى تكفل الاقطاعى برعاية العاملين عنده وحمايتهم ، ولم يعد العامل يحصل على حقوقه الا نتيجة لنشاط التنظيمات العمالية .

غير أن افلاس نظام الاقتصاد الرأسمالى لايظهر فى أى بقدر ما يبدو فى انزعاج بعض أصحاب المشروعات من زيادة الانتاج الى درجة وجود « فائض » . ولهذا يحدث أن يضطر الى اعدام الفائض خوفا من تأثيره على حالة الاسعار فى وقت يموت فيه بعض الناس بسبب الحاجة

الى ذلك الناتج نفسه (تضطر الولايات المتحدة الامريكية وكندا الى اعدام كميات كبيرة من القمح كل سنة فى الوقت الذى تعصف به المجاعات بالملايين فى الهند ، مثلا ، بل وفى الولايات المتحدة الامريكية نفسها) .

وقد ترتب على الميل الى الانتاج الواسع mass production والتجريد abstractification فى مواصفات السلع ، وهما من النتائج المنطقية لحركة الترشيد فى الانتاج ، أن قضى على خبرة الحرفى artisan الذى كان ينتج لعدد محدود من المستهلكين ذوى الاذواق المعروفة ويحدد أسعاره على أساس تحقيق ربح معقول . وقد امتد هذا الميل حتى شمل علاقة المشروع الاقتصادى بالمستهلك الذى أصبح شخصا مجردا ، يتحكم النظام فى ذوقه وحاجاته ويوجه استهلاكه لا بحيث ترضى حاجاته بصورة سوية ، بل لكى يشترى ويشترى ، ليزدهر الاقتصاد وينتعش ويزداد الربح .

وفى سبيل تحقيق ذلك ، يعول أصحاب الاعمال على بحوث التسويق market research وعملية الاعلان وهما من أهم آليات الاستغلال فى النظام الاقتصادى الحر . وبفضل السيطرة التى تحققت لأصحاب الأعمال على السوق والمستهلك لم يعد الامر يتطلب أن يتوافر فى الانتاج مواصفات الجودة ، بل أنه لم يعد من النادر أن يتم انتاج أشياء منخفضة الجودة ، عديمة القيمة أحيانا ، بتكاليف تافهة تروج فى السوق بتأثير الاعلان الذى بلغ فى فاعليته وتركيزه أنه يتوصل الى خلق حاجات لدى المستهلكين رافعا شعار ابطال كتاب عالم جديد جرىء Brave New World **وس هكسلى** ، والتى تنادى « **لا تؤجل الى الغد متعة تستطيع الحصول عليها اليوم** » .

وقد ظهر اخفاق حركة الترشيد واضحا فى نتائج تطبيق أفكار حركة الادارة العلمية ، والتى اتخذت دليلا للادارة منذ بداية القرن وحتى عهد قريب . صحيح أن تطبيق أفكار فردريك تيلور حقق بعض النتائج الايجابية فيما يتعلق برفع معدل انتاج العامل وترشيد تعامل الادارة مع العمال . ولكن الثمن كان باهظا دفعه العمال بالكامل من راحتهم الجسمية واتزانهم النفسى وأحوالهم المعيشية . فقد سبب الأخذ بنتائج دراسات تيلور ارهاقا شديدا للعامل العادى على أساس أن المعايير التى أختيرت وضعت على أساس انتاج العامل الممتاز ، كما كان فيها ارهاقا نفسيا له لأنها أغفلت الايقاع المناسب له وعملت على تكييفه مع الآلة لا تكيف الآلة معه .

وحين أخضعت أفكار ماكس فيبر حول طبيعة النظام البيروقراطى ، الذى اعتبره من أهم مميزات المدنية الغربية ، والثقافة الامريكية بصفة خاصة ، حين أخضعت أفكاره للاختبار الامبيريقى ظهر بعدها الشديد عن الواقع – ولا أقول خطأ ما الكامل – فقد اتضح أنها تصدق على ما يسمى بالبناء الرسمى للتنظيم البيروقراطى formal structure أى الذى يتحدد وفقا للقوانين واللوائح والوثائق الرسمية ، ولكنها لا تأخذ فى الاعتبار البناء غير الرسمى informal للتنظيم ذلك لأنه الى جانب الاهداف الرسمية المعلنة للتنظيم manifest توجد أهداف غير معلنة latent لا تقل أهمية عن الأهداف المعلنة ان لم تكن أهم منها ، وقد لا ترتبط بها بأى صورة من الصور ، وبعضها قد يكون غير مشروع . كما أن توزيع السلطة فى التنظيم الهرمى للادارة لا يتحتم أن يكون ملتزما بالخطة الرسمية . فكثيرا ما توجد مراكز دنيا تملك من القوة أكثر مما يفترض أنها تملك بحكم التوزيع الرسمى (سكرتيرة المدير التى تعتمد على علاقات شخصية تربطها به فى استصدار قرارات أو تعطل أخرى فوق نطاق سلطتها ، على سبيل المثال) . ومن جهة ثالثة فان التعيين والجزاء لا يتحتم أن يسيرا على أساس اعتبارات ووفق محكات محايدة ، اذ كثيرا ما تلعب الاعتبارات الشخصية دورا بارزا ، ان لم يكن الدور الأهم ، فى بعض الحالات . **وقد كشفت دراسات حديثة عن ظاهرة غريبة فى معظم التنظيمات البيروقراطية ، وهى ظاهرة التستر على العيى inept أى غير الكفء ، وحمايته . ومصدر ذلك لا عن رحمة به وعطف عليه ولكن خوفا من أن يؤدى كشف أمره الى رفع مستوى الاداء المتوقع من الفرد والتنظيم .**

وكثيرا ما يؤدى الجمود فى الالتزام over conformity بالاجراءات المحددة للعمل بغض النظر عن التحول الذى يطرأ على الظروف التى تطبق عليها ، أقول كثيرا ما ينتهى الامر الى أن تصبح التنظيمات الاجرائية غاية فى حد ذاتها بدلا من أن تكون مجرد وسيلة . وفى مثل هذه الحالات يصاب العمل بما يسميه شبلين العجز المكتسب trained incapacity وما يسميه جون ديوى الحصر المهنى .

ولا يقتصر قصـــور التنظيم البيروقراطى على تركيبه وأدائه لوظائفه ، ولكنه يمتد الى مجـال الحياة الخاصة للعاملين فيه • اذ يتحكم رأس المال فى نظام التعليم الذى يتلقونه ، على أساس أن برامج التعليم الجامعى تتأثر بنفوذ رجال الاعمال الى حد بعيد، وطموحهم المهنى الذى يتأثر بوسائل الاعلام التى تخضع لسيطرة رجال الاعمال ، وفى حياتهم الشخصية لما يتطلبه التنظيم البيروقراطى فى الموظف ، وبخاصة مستويات الادارة الوسطى والعليا ، من مواصفات شخصية خاصـة لطباعه وأسلوب حياته ورفاقه وحتى الفتاة التى يتزوجها• وفى كتاب انسان التنظيم The organization main **لوليم فوت هوايت** صورة مذهلة للوضـــع الذى انتهى اليـه الانسـان العـــادى فى مواجهـة التنظيم •

وتتفق هذه الصورة فى ملامحها الاساسية مع تلك التى رسمها **ديفيد ريســمان** للانسان فى المجتمع الأمريكى بصفة خاصة ، والتى تتلخص فى أنه يسير وفق توجيه الآخر other direct ed. أى أنه فقد القدرة على الاختيار بنفسه لنفسه ، وأصبح يصدر فى تصرفاته واتجاهاته على أساس ما يتوقع الآخر منه •

ويتجسد اخفاق حركة الترشيد بوضوح فى ظاهرة اغتراب alienation الانسان المعاصر، وهى الظاهرة التى خصص لها ايريك فروم الكثير من الجهـــد والحيز فى مؤلفـــاته العـــديدة • ويلخص ايريك فروم فكرته فى أن الانسان فى المجتمع الامريكى المعاصر أصبح غريبا عن الآلة التى يعمل عليها لا يملكها ولا يسيطر عليهـا ، غريبا عن المادة التى يتعامل معها لا يعلم عن طبيعتها غير القليل جدا ، غريبا عن ناتج عمله لا يتحكم فيه ولا يستفيد منه بصورة مبـــاشرة بل ولا يتدخل فى تحديد مواصفاته • ومن هنـــا فقد العمل بالنسبة له قيمته الذاتية وأصـــبح مجرد وسيلة للكسب •

ولا يقتصر اغتراب الانسان المعاصر على مجال عمله ، وانما امتد ليشمل أسلوب استعماله لوقت ما بعد العمل • فمع أن حجم « وقت الفراغ » يتزايد نتيجة لتناقص ساعات العمل ، ومع أن المفروض فيه أن يكون استمرارا مكمـــلا لوقت العمل يتجدد فيه نشاط العامل ، الا أن خضوع استعماله لأساليب الترويج التجارية قد أبعده عن هدفه الأصلى فأصبح هم الانسان أن « يقتل » الوقت أو « يضيعه » بدلا من أن يســـــتمتع به وأصبح بازائه سلبيا ، وكان المفروض أن يكون ايجابيا معه •

بل ان اغتراب الانسان امتد ليشمل وضـــعه من السلطة فى المجتمع • فمع أن المفروض أن تكون السلطة تعبيرا عن ارادة الانسان ، الا أنها فى الواقع قد انفصلت عنه وعلت عليه • وبفضل ما تملكه السلطة من قوة البطش لم يعد الانسان يملك الا المسايرة conformity ولم يعد له حتى حق الاعتراض •

ومن الدراسات الكلاسيكية التى تكشف زيف « النظام الديموقراطى » حتى فى أكثر صـــــورة ثورية ، دراسة روبرت ميشـــــلز « الاحزاب السياسية political parties التى تعرض لفكرة The Iron Law of Oligarchy « حتمية الاستبداد والتى تتلخص فى أن التطور التنظيمى للأحزاب السياسية يجعل من المستحيل تفادى تحكم القلة واستئثارها بالسلطة وتحول الجهاز الى مجرد أداة لقمع الجماهير ، التى تزيف ارادتها ولا تجد رغبة فى المشاركة السياسية •

غير أن افلاس حركة الترشـــيد فى الولايات الولايات المتحدة الامريكية لا يظهر فى شىء بقدر مايظهر فى العلاقات بين الجماعات السلالية المختلفة هناك (وبخاصة بين البيض والسود) ويكفى أن يقال أن ملايين من لمواطنين فى أكثر المجتمعات تقدما فى مجال العلم والتكنولوجيا ، والثقافة التى تدعى لنفسها دور المثال للتطوير الاجتماعى فى مختلف أنحاء العالم ، مازالت حتى بداية العقد الثامن من القرن العشرين تكافح من أجل المساواة فى الحقوق المدنية الانسانيه ، حق التعليم ، والعمل الشريف ، والعلاج عند المرض وغيرهـــا • وقد كتب فى هذا الموضوع الشىء الكثير ، ولكن من أصدق ماكتب فيه مؤلف **جونار ميردال** الكلاسيكى An American Dilemma وفيه عرض واف مدعم بالوثائق للمأساة التى يعيشها الشعب الامريكى كله •

واضح من استعراض حصاد حركة الترشيد فى المجتمع الامريكى انهـا لم تنجح فى تحقيق وعودها وانها خيبت آمال معظم الناس فيها . والسؤال المنطقى الآن هو لماذا أخفقت الحركة فى تحقيق أهم وعودها والآمال التى عقدت عليها وبخاصة فى زيادة انتاجية الجهد الانسانى وتحرير الانسان من الخضوع والعوز .

السبب ، بالقطع ، لا يرجع لقصور فى حركة الترشيد فى ذاتها ولكنه يرجع الى طبيعة القوى التى توجه الحركة ، والتى انحرفت بها عن قصد عن أهدافها الاساسية .

فالعقلانية لم تكن حركة ابستمولوجية بحتة، وانما كانت جزءا من حركة اجتماعية واقتصادية وسياسية ثورية ظهرت احدى نتائجها فى الثورة الفرنسية (ذلك أن الثورة أعلنت السلطان المطلق للعقـل ونادت بألا يعترف بصحة أى دسـتور سوى ما يمكن الاعتراف به وفقا للعقل ، أى أن الفكر لم يعد يخضع للواقع وانما أصبح يحكمه) . غير أنه بانتصار البرجوازية فى صراعها مع الاقطاع فقدت العقلانية الكلاسيكية وظيفتها الاساسية فى خدمة البورجوازية ولم يعـد ممكنا أن تحتفظ بثوريتها وتضمن حماية هـذه الطبقة فى الوقت نفسه .ومن هنا بدأت تتخلص من راديكاليتها ، حتى انتهت الى نوع من الوضعية العـلمية التى وضعت نفسها فى خدمة المصالح الرجعية .

وكانت العقلانية التى أخذتها الولايات المتحدة الامريكية عن أوربا عقلانية براجمـاتية توافق حاجات المهاجرين الاوربيين الذين حرصوا على أن يستفيدوا من العلم الحديث الى أقصى حد فى فتح العالم الجديد والاستيطان فيه واستثمار ثرواته . ولم يستهوهم العقل النقدى وانما استواهم العقل التطبيقى الذى يفيد فى التحكم فى الواقع بغض النظر عن الاعتبارات الاخلاقية . ولهذا اتجهت العقلانية البرجماتية الى الاهتمام بالمعرفة النافعة وعزفت عن التأمل ، واعتدت باليقين وانصرفت عن الشك والتردد ، وركزت على الامن والنظام ونفرت من الثورة والتغير الفجائى . ووضـعت نفسها فى خدمة قطاع صغير من المجتمع هو الطبقة الرأسمالية . ومن ثم فقد الانسان العادى قيمته كغاية ، واصبح مجردوسيلة تستخدمها الرأسمالية لتحقيق أطماعها دون حدود لنهمها .

وامتدت الروح المحافظة للنظام الجديد لتقيد حركة الفكر . فضعفت حركة النقد الاجتماعى ولم يعد التأمل والتفلسف من الامور التى تسـتهوى المفكرين المعاصرين ، الذين أصـبحت وظيفتهم تبريرية لوجود النظام القائم ودفاعية عنه. ويقدم **دانيل بل** مثلا لهـذا المصـير المؤسف لبعض المفكرين فى كتابه « انتهاء عصر الايديولوجيـات The End of Ideology زاعما افلاسها وبداية عصر العلم والتكنولوجيا وقد تلقفت وسـائل الاعلام وأدواتها تلك الفكرة وحاولت ترسـيخها ونشرها على أوسع نطاق .

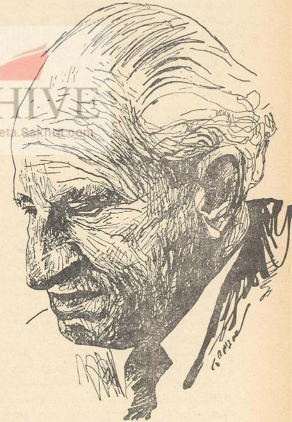
غير أنه لم يمر وقت طويل قبل أن تتـوالى الأحداث تقدم دليلا قاطعا على زيف انتهاء عصر الايديولوجيات وافلاس فكر دانيل بل نفسه . فكانت حركات طلاب الجامعات فى الولايات المتحدة الامريكية ، والثورة الثقافية فى الصين وتلتهما ثورة الشباب فى فرنسـا فى ربيع ١٩٦٨ . وكلها ــ مع بعض الاختلافات ــ تصر على ضرورة اطراح الفكر التقليدى والنظم القائمة المرتبطة به والتى تعوق سير الانسان فى طريق التقـدم ، وتطالب ببلورة أيديولوجيات جديدة توضع على أساسها برامج ثورية للعمل الاجتماعى .

وبالرغم من بعض الفروق الهامة أحيانا ــ التى تفصل بين هذه الحركات (وكذلك حركة بعض الدول النامية) ــ الا أنها تلتقى جميعا عند نقاط هامة ، أولاها : أن النظام القائم status quo معيب الى حد وجوب التخلص منه ، والثانية أن التخلص من ذلك النظام يجب ألا يتأخر كثيرا بل يلزم أن يتم بسرعة ، والثالثة أن النظام الجـديد يجب أن يتشكل بحيث يعيد الانسان العادى الى مركز الاهتمام أى الى وضعه كغاية لا كوسيلة الى غايات أخرى ، والاخيرة أن التحول يجب أن يسير وفق منهاج فكرى وعملى واضح . ولن يتحقق هذا التحول بمجرد الامل اذ لابد من حركة دائبة تنتقل بها السلطة فى المجتمع من يد القلة الى ممثلين حقيقيين للعمال والفلاحين ، ذوى المصلحة المشروعة ، بشرط أن تحتفظ بثوريتها ونقائها .

وتتفق الحركات الراديكالية **مع تشارلز رايت ميلز** فى أن تحقيق هذا الامل العزيز يتطلب منا أن أن نفكر فى المستقبل لا كمجرد توقعـات بل كمسئولية تحتم على كل منا أن يكون ايجابيا . كما أنها تؤكد رأيه فى حيوية دور العقل النقدى فى تشكيل التاريخ الانسـانى ، وفى أن الحرية شرط ضرورى لقيام العقل بهذا الدور .

هربرت ماركيوز وأزمة الفكر النقدى

عبد السلام رضوان



لقد نقد الفكر طبيعته الثنائية العاكسة للتناقض والحاملة له والعاملة على تجاوزه فى وقت معا ، وتحول فكر أحادى البعد ، لقد أحبط منطق التناقض وحددت اقامة المفاهيم – الشمولية والمتجاوزة بطبيعتها الكامنة – فى نطاق العاملية والوظيفية ، وساد الفكر الايجابى (الوضعى) ساحة النشاط الذهنى الانسانى وتقلص نفوذ الفكر السلبى وانزوى بعيدا فى مخيلات فردية ترفض ما هو قائم وتكشف ما تنطوى عليه ديناميته الظاهرة من سكون شامل ، وما تخبئه عقلانيتها من جذور لا عقلانية .

« ان المجتمع الصناعى المتقدم بوصفه عالما تكنولوجيا هو عالم سياسى أيضا ، فهو المرحلة الأخيرة من مشروع تاريخى نوعى فى سبيله الى التحقيق والانجاز ، أعنى تجربه الطبيعة وتحويلها وتنظيمها باعتبارها مجرد دعائم للسيطرة . فالمشروع كلما تطور كيف عالم الكلام والعمل ، عالم الثقافة على الصعيد المادى وعلى الصعيد الفكرى ، **وعن طريق التكنولوجيا تلتغم الثقافة والسياسة والاقتصاد فى نظام كلى الحضور يفترس أو ينبذ كل الاختيارات والحلول البديله . وبهذا النظام انتاجية وطاقة متعاظمتان تقودان المجتمع الى الاستقرار وتحبسان التقدم التقنى فى مخطط السيطرة . ان العقلانية التكنولوجية قد غدت عقلانية سياسية » (ص ٣٢) (*) .**

ان هذه الرؤية الغير محايدة للتقدم التقنى والتكنولوجى المعاصر هى نقطة الانطلاق الأساسية عند مركيوز . الاكاديمى - لتشييد لوحة الحياة الاجتماعيه المعاصرة فى البلدان الصناعية المتقدمة. لقد واصلت علاقات الانتاج الرأسمالى سيرها قدما محتفظة باتزانها ذو المظهر الدينامى الكاذب ومطورة اياه فى أشكال جديدة ابداعية لاستغلال الانسان للطبيعة واستغلال الانسان للانسان .. وكان التقدم الهائل الذى أحرزه العلم منذ فجر الثورة الصناعية وعبر القرن التاسع عشر (قرن ازدهار المجتمع البرجوازى واكتمال مقوماته وملامحه التاريخية ، القرن الذى تبلورت فيه أيضا ملامح الصراع بين الطبقات الاجتماعية ، وأسفر التناقض بين مصالحها عن نفوذه داخل الحركة التاريخية للمجتمع الصناعى المتجه نحو المكننة والاحتكار) كان يواصل السير قدما أيضا فى ظل هذه العلاقات نفسها مفسحا الطريق أمام التنظيم التقنى التكنولوجى لعملية الانتاج الاجتماعية بأسرها .. ولم تكن للنتائج المصاحبة للصيرورة الاجتماعية لعملية الانتاج تلك المعالم التى ترسمها المادية التاريخية .. ولم يكن للتناقض الذى استمر استقلاله عن الارادات الطبقية الحاكمة خلال القرن التاسع عشر أيا من الامكانات التفجيرية التى كان التغير الاجتماعى الجذرى فى النظرية النقدية (أى الماركسية من منظور ماركيوزى) مقترنا بها .. فقد أسفر التقدم التقنى الهائل الذى حققته الرأسمالية الغربية عن لوحة طبقية غريبة مفاجئة .. مثبطة للنظرية وللتنظير الثورى . لقد تحولت العقلانية التكنولوجية - فى مسار التطور التاريخى لعلاقات الانتاج البرجوازية - الى عقلانية سياسية .. عقلانية سيطرة .. وبدت الممارسة الثورية - داخل اطار العملية الاجتماعية - شبحا هزيلا يقف على هامش الحياة الاجتماعية فى مجتمع التقدم والوفرة الذى يشكل يوميا ويلبى حاجات وصبوات الأفراد على اختلاف انتماءاتهم الطبقية، مجتمع التلبية الاضطهادية لحاجات الفرد اليومية. لقد انجزت مجتمعات الغرب الصناعية تحولا تاريخيا هاما فى مجال استغلال الانسان للانسان، كما فى مجال السيطرة على الطبيعة . فلقد أصبح الاضطهاد يمارس (بنجاح ساحق أصاب همه النظريه النقديه ومضامينها ومفاهيمها الثورية بالضمور والتخدر والعادية) عن طريق تشكيل الحاجات والصبوات الفردية وتلبيتها واشباعها لا عن طريق كبتها أو تجاهلها .. فالانجازات العظيمة للمجتمع الصناعى المتقدم تكفل بصورة متزايدة النمو والاتساع - على صعيد الفئات والانتماءات الطبقية المتباينة - تلبية اضطهادية باهرة للحاجات والرغبات ، وتخلق عن طريق أجهزة الاتصال الجماهيرى - الاعلام والاعلان والثقافة - الوسائل المناسبة لترويض وارضاء النزوات والرغبات والمتطلبات الثقافية والفكرية والفنية للاتجاهات والنزعات الانسانية المتباينة .. ويعلن هذا النجاح عن نفسه فى واقعة أن « المفارقة (أو الصراع) بين (المعطى) و (الممكن) بين الحاجة الملباة والحاجة الغير ملباة ، قد أخذت تخف حدتها » .

« ان ما يسمى بتحقيق المساواة بين الطبقات يسفر هنا النقاب عن وظيفته الأيديولوجية ، فاذا كان العامل ورب عمله يشاهدان نفس البرنامج التلفزيونى ، واذا كانت السكرتيرة ترتدى ثيابا لاتقل أناقة عن ابنة مستخدمها ، واذا كان الزنجى يملك سيارة من طراز كاديلاك ، واذا كانوا جميعا يقرأون الصحيفة نفسها ، **فان هذا التماثل لا يدل على زوال الطبقات ، وانما يشير على العكس الى مدى مساهمة الطبقات السائدة فى تحديد الحاجات والتلبيات التى تضمن استمرار السيادة لها »** (ص ٤٤) .

وهكذا ، يتحدد موضع التناقض بين الطبقات الاجتماعية (بعد أن فقد الصراع بين الارادات الطبقية مضمونه ومغزاه داخل البناء الضخم لمجتمع

---

* الفقرات المقتبسة عن ماركيوز فى هذا المقال من كتاب «الانسان ذو البعد الواحد» ، الترجمة العربية للاستاذ جورج طرابيشى ، منشورات الآداب ، بيروت ، ١٩٦٩ .

التكنولوجيا والوفرة) فى نطاق النشاط الذهنى لافراد يقفون خارج هذه اللعبه الهـائله والجادة التى تسـتحق بل معارضه قائمه أو ممكنه عن طريق امتصاصها واستقطابها داخـل الصيرورة الظاهرة الدينامية للجهاز الانتاجى ولمؤسساته الاجتماعية المسيطرة : « وازاء الانجازات العظيمة للمجتمع الصـناعى المتقـدم ، يبدو أن النظرية النقديه ما عادت تستطيع أن تبرر عقلانيا ضرورة تجـاوز هذا المجتمع · فقد اصاب الفراغ بنية النظريه بالذات لان مقولات النظريه الاجتـماعية قـد تطورت فى عصر تلاحمت فيه حاجه الرفض والنقض والهدممع قوى اجتماعية حقيقية وفعاله» · (ص ٣٠) ·

ان أزمة العقل هى اذن أزمة النظرية النقدية، أزمة التجاوز والتعالى على ما هو معطى وقائم ازاء نظام كلى الحضور يتبع سياسة الدمج المتعاظم للمتعارضات ويوحدها ببنية الواقـع الاجتماعى القائم ويمررها فى صيرورته · هى تلك الواقعة الهائله التى انهزم فيها العقل أمام جبروت البناء التـكنولوجى السـياسى للمجتمعات الصناعية المتقدمه ·· امام عقلانية تكنولوجيا السيطرة · ليست أزمة العقـل فى هـذا العصر اذن توقفا للطاقة المعرفية والاستكشافية للعقل (أمام واقع انسانى محير فى ذاته) عن العطاء ، ليست أزمه معرفيه ولا أنطولوجية ، كما انهـا ـ فى الوقت ذاته ـ ليست تناقضا حيا مشاهدا بين قوة العقل النقدية وامكاناته التحريرية للوعى الانسانى وبين قدرة المؤسسات الاجتماعية المسيطرة ـ على الواقع الاجتماعى الراهن ـ على تثبيت التوازن الاجتماعى السياسى القائم ·· وانما هى بالأحرى واقعـة انهزام أصيلة !

« فى القطاعات المتطورة من المجتمع المعاصر توجد اليوم **مصلحة قوية** توحد خصوم الأمس بهدف الحفاظ على المؤسسات وتدعيمها · ان فكرة خلق تغير نوعى فى المجتمع الرأسـمالى تتبدد وتتلاشى أمام تلك الحاجة الواقعية التى تقـول بتطور غير انفجارى ، **وعندما تكون عوامل التغير الاجتماعى الأساسية غائبة عن الانظار ومنعدمة ، ينكفىء النقد على نفسـه فى قوقعة التجريد** · والحق انه لم يعد هناك اليوم وجود لأرض مشتركة بين النظرية والممارسة ، بين الفكر والعمل · ويبدو تحليل الاختبارات والحلول البديلة، بالرغم من طابعه الاختبارى الوطيد، أشبه ما يكون بتأمل نظرى غير واقعى ، كما أن الالتزام بالدفاع عن تلك الاختيارات والحـلول البديلة يبدو وكأنه مسألة تفضيل شخصى (أو ارتباط بجماعة) · (ص ٢٩) ·

من الواضـح أن عوامل التغـير الاجتماعى الاساسية الغـائبة عن الانظار والمنعدمة ، تغيب وتنعـدم فى اللوحة المشاهدة للواقـع الاجتماعى القـائم والتى تجسدها رؤية ماركيـوز النقدية بالذات ·· الرؤية التى ترى النفى أو الرفض لما هو قائم مقترنا بوعى الانسان لا بوعى البشر ·· بامكانيات الذهن الفرد الذى يتأمل من الخارج هـذا النظام الكلى الاستبدادى الذى يوحد هوية الفرد بالوقائع القـائمة وبنظـام الانتـاج والاستهلاك الكلى الحضور ·· فلقد انتهى التناقض الأسـاسى بين البرجوازية والبروليتاريا بتخدر الوعى البروليتارى وانطوائه وتوحده ببنية مجتمع الوفرة *

* تشارك المجتمعات الاشتراكية الاوربية ـ من وجهة نظر ماركيوز ـ المجتمع الصناعى المتقدم فى المعسكر الراسمالى فى هذه السمة النوعية ، ففى هذه المجتمعات تقدم البيروقراطية الحاكمة لجماهير البروليتاريا وعيا وحرية ثوريين جاهزين، ومايطبق على بلدان الغرب الصناعية المتقدمة ـ وهى لاتتمتع فى نظر ماركيوز بأى فوارق نوعية مميزة فيما بينها ـ ينطبق أيضا على المجتمعات الاشتراكية التى تقدم مشروعا جاهزا يلبى حاجات جماهير الشعب ويحررها «من الخارج» ومن خلال الصيرورة نفسها لجهاز الانتاج التكنولوجى المتقدم (مع غياب صورة التملك الفردى) ·· وفى «الماركسـية السوفيتية» (١٩٥٨) يقدم ماركيوز تحليلا «نقـديا» يثير الدهشة لتجربة التحول الاشتراكى فى الاتحاد السوفيتى ، ذلك ان هذا التحليل (الذى يضع الماركسية السوفيتية وتجربة الثورة الاشتراكية وموضع سلطة الدولة داخل فترة الانتقال الى الشيوعية وطبيعة القوانين الموضوعية التى تحكم هذه الفترة ، فى نطاق التنظير النقدى «اى الماركسية الماركيوزية») قد انتهى الى اعلان انتهاء نفوذ القـوانين الموضوعية التى تحكم فترة الانتقال التاريخية الى المجتمع الشيوعى ، وهى القوانين التى حددت النظرية الماركسـية معالمها : فقد ذوى مضمون هذه القوانين واستنفد فى الفترة التاريخية التى شهدت تجربة تشييد المجتمعات الاشتراكية الاوربية ، وتجانس الشرط الانسانى وتوحد على جـانبى الصراع بين الراسمالية والاشتراكية ، وتبدت معالم صراع جديد مختلف نوعيا ·· صراع بين الانسان وبين الانظمـة الكلية الاسـتبدادية ، بين المنبوذين والمتمردين (الطلبـة والزنوج والعاطلين والمثقفين الافراد فى المجتمعات الصناعية الغربية وفلاحى فيتنام وكوبا وثوار الصين فى المجتمعـات المناهضة للامبريالية) وبين حضارة القمع القائمة !



فلنر مع ماركيوز كيف يتحدد الوعي الفردي لجماهير المنتجين داخل الدينامية الذاتية لمجتمع سياسي سكوني أساسا : « لقد أشرت آنفا الى أن مفهوم الاغتراب يصبح اشكاليا عندما يتوحد الأفراد مع الوجود المفروض عليهم ويجدون فيه تحقيقا وتلبية . وهذا التوحد ليس وهما ، انما هو واقع . بيد أن هذا الواقع لا يعدو هو نفسه أن يكون سوى مرحلة أكثر تقدما من الاغتراب . فهو قد أصبح موضوعيا تماما ، وباتت الذات المغتربة مبتلعة من قبل وجودها المغترب . ولم يعد هناك غير بعد واحد ماثل في كل مكان وتحت شتى الأشكال . ومنجزات التقدم بالذات تحول دون طرحها على بساط البحث أيديولوجيا كما تحول دون تبريرها . والوعي الزائف لعقلانيتها قد أصبح أمام محكمته الذاتية هو الوعي الصحيح. ولكن اذا كان الواقع قد امتص الأيديولوجيا فهذا لا يعني أنه لم تعد هناك أيديولوجيا . بل يمكننا القول على العكس أن الثقافة الصناعية المتقدمة أكثر أيديولوجية من الثقافة التي سبقتها لأن الأيديولوجيا تحتل مكانها اليوم في صيرورة الانتاج بالذات . ومثل هذا القول يسفر النقاب، على نحو مثير للمشاعر ، عن المظاهر السياسية للعقلانية التكنولوجية الراهنة . فالجهاز الانتاجي والسلع والخدمات التي ينتجها « تبيع » أو تفرض النظام الاجتماعي من حيث أنه مجموع . ان وسائل النقل والاتصال الجماهيري ، وتسهيلات المسكن والطعام والملبس والانتاج المتعاظم لصناعة أوقات الفراغ والاعلام ، ان هذا كله تترتب عليه مواقف وعادات مفروضة وردود فعل فكرية وانفعالية معينة تربط المستهلكين بالمنتجين ربطا مستحبا بهذا القدر أو ذاك ، ومن ثم تربطهم بالمجموع . ان المنتجات تكيف الناس مذهبيا وتشرطهم ، وتصطنع وعيا زائفا عديم الاحساس بما فيه من زيف . وعندما تصبح هذه المنتجات المفيدة في متناول عدد أكبر من الافراد المنتمين الى طبقات اجتماعية أكثر تعدادا تخلق قيمة الاعلان والدعاية طرزا للحياة . وهو بلا أدنى شك طرز للحياة أفضل من السابق ، ولكنه من هنا بالذات يكتسب مناعة ضد كل تغير نوعي . وهكذا يتكون **الفكر والسلوك الأحادي البعد** . ونعني بذلك أن الأفكار والصبوات والتطلعات التي تتجاوز، من حيث مضمونها ، عالم الكلام والانشاء القائم ، تطرح وتنبذ ، ويقضي عليها بأن تكون جزءا من هذا العالم ومصطلحات له . اذن فعقلانية النظام واتساع نطاقها كميا يضيفان تعريفا جديدا على تلك الأفكار والصبوات والتطلعات» (ص ٤٧).

« ان الشكل الجديد من التفكير (العاملية فى الفيزياء والسلوبية فى العلوم الاجتماعيه) هو اليوم الميل الرتيسى فى الفلسفه وعلم النفس وعلم الاجتماع وفى ميـادين أخرى · واذا ما تبين أن المفاهيم غير قابلة للتعريف بمصطلحات العمليات، فان العديد من المفاهيم التى كانت معيقة فى الماضى سيستبعد وينبذ · ان ثمة نزعة تجريبية جذريه تتخذ اليوم لتبرير منهجى للنقد الذى يوجهــه أولئك المنفون الى ادعاءات العقل ومزاعمه · وما هذه النزعه التجريبية الا نزعة وضعية تشكل ، فى رفضها العناصر المتعاليه على العقل ، المقابل الاكاديمى للسوك المكتسب اجتماعيا » (ص ٤٩)·

لقد وقع العقل النظرى أسيرا لتحديدات الفكر داخل نطاق السلوكيه والعــاملية والفهم الوضعى للعالم الفيزيائى والواقـع الاجتماعى معا · وفى حدود الاجراءات الذهنية الممارسة الان على الصعيد النظرى (والســـائدة بحكم توافقها مع وتلبيتها للمقتضيات الاجتماعية السـياسية لحياة يستعبد فيهــا الانسان عن طريق تقديم الحريه جاهزة ابيه فى شكل سلعة) تتقلص الطاقة الثورية للمفهوم وتتضاءل قدرته على تجـاوز ما هو معطى وتعقله ومن ثم رفضه بتفجير الممكن وتجسيده فى داخل المعطى ومن خلاله ·

ان هذه الواقعة التـــاريخية التى شلت فيها قدرات العقـل النظرى وحددت فى نطاق الاجراء الذهنى الوظيفى العاملى (والذى يصف الوقائع ويفسرها ويشير بتغيـــيرها داخل الاطـار العام الشامل نفسه ، بل وباسمه فى معظم الحالات) هذه الواقعة التاريخية ليست سوى المرحلة التى توقف عندها الآن مسار التطور التاريخى للفكر، المرحلة المصاحبة والعــاكسة لدرجة التطور التى بلغتها البنية الاجتماعية الســـياسية للمجتمعات الغربية الصناعية ·· انها المسار الذى تقدمت فيه العقلانية لتتحول من قـوة سالبة نافية متجاوزة لمـا هو قائم الى أداة لتبريره وتجسيد أبعـاده وتثبيتها باضفاء الشرعية عليها ·(١)

لقد فقد الفـــكر طبيعته الثنـائية العاكسة للتناقض والحاملة له والعاملة على تجــاوزه فى وقت معـا ، وتحول الى فكر احادى البعد ؛ لقد أحبط منطق التناقض وحددت اقامة المفـاهيم ـ الشمولية والمتجاوزة بطبيعتها الكامنة ـ فى نطاق العامليه والوظيفية ، وســاد الفكر الايجــابى (الوضعى) ساحة النشـــاط الذهنى الانسانى وتقلص نفوذ الفـــكر السلبى وانزوى بعيدا فى مخيـــلات فـــرديه ترفض ما هو قائم وتكشف ماتنطوى عليه ديناميته الظاهرة من سكون شامل، وما تخبئه عقلانيتها من جذور لا عقلانية · كذلك فقدت اللغة حيويتها وتوترها الكامنين ـ بتحولها الى لغة أحادية البعد ـ عندما قضى التقدم التقنى والتشكيل العقلانى « التكنولوجى » لمجتمع الوفرة والحرب على طابعها الثنائى البعد ، وعندما تحولت الى جمل منفصلة تقرر ما هو قائم وتنقل جزئياته فى حالة انفصال وجمود وتراكم ، وعندما اغتصب توترها الكامن الذى ينبىء عن التناقض الكامن فى الوقائع ويشير اليه ·· لقد تحولت الى عالم انشائى مغلق تتجسد فى عبـــاراته استجابات الارادات المغتربة والمتشيئة فى عالم ســـياسى مغلق وكلى الحضور ·

لقد تحدد الفكر كما تحددت اللغة وظيفيا ، ولم تعد مهام العقل التاريخية صاحبة منجزات المجتمع الغربى الحديث ســـوى محض تأملات ميتافيزيقية وأساطير تند عن المنطق وتجـافى الحس السليم وتتعارض مع النظرة العلميه و « الفهم » العلمى للواقع · ذلك ان العلم كان قد تحدد وظيفيا (بحكم حيادية النظرية العلمية والفكر العلمى الاســتكشافى ذاتها) عن طريق الصيرورة الانتاجية التى تحكمها وتتسلط عليهــا علاقات الانتاج البرجوازية ، تحدد كأداة ايجابية لتثبيت وترسيخ معالم حضارة الرفاهية والحرب، الحضـــــارة التى تحول البشر « الأفراد » الى مستعبدين باسم الحرية ، وأصبح على الصعيد النظرى منطلقا (من حيث هو فهم شرعى وعقلانى للواقع وللطبيعة معا) للتعالى على التأمل الحر للفكر النقدى السلبى· ان نظرية المراحل الثلاث الشهيرة التى تقع الميتافيزيقيا فى داخلها كأرض غاضت معالمها بعد أن تجســـد تاريخ الوعى والانتاجية البشريين فى مرحلة « العلم » ، تقف فى ضوء النظرية النقدية كحكم مسبق وجائر على الميتافيزيقيا وعلى امكانات الفلسفة التأملية الكامنة التى أصبحت فى عصر العقلانية التكنولوجية نقطة الانطلاق الحقة لتجـــاوز الشرط الاستبدادى لحضارة العلم والتكنولوجيا : « واذا كانت صحة المفاهيم الميتافيزيقية مرهونة بمضمونها التاريخى

---

(١) يرى ماركيوز أن الاجراء الذهنى الوظيفى العاملى هو الطابع المميز للفكر المعـاصر فى المجتمعات الاشتراكية الاوربية أيضا ، وأن الفارق المميز بينها وبين مجتمعات الغرب هو أن مادة هذا الفكر هى الماركسية اللينينية من الاولى وهى الوضعية والبرجماتية فى الثانية !

(أى بدرجة تحديدها للآفاق التاريخية المحتملة)، فان العلاقة بين الميتافيزيقا والعلم تكون علاقة تاريخية محضة . ان قانون المراحل الثلاث الذى قال به « سان سيمون » والذى ينص على أن الحضارة تعرف المرحلة الميتافيزيقية قبل المرحلة العلمية، مايزال يعد قانونا صحيحا فى ثقافتنا نحن على الأقل . ولكن هل نظام التعاقب هذا حتمى أبدا ؟ أم أن التحويل العلمى للعالم ينطوى من ذاته على تعاليه الميتافيزيقى الخاص ؟ ان العقلانية العلمية المترجمة الى سلطة سياسية هى ، فى المرحلة المتقدمة من الحضارة الصناعية ، العامل الحاسم فى تطور الاحتمالات التاريخية . ومن هنا ينطرح السؤال التالى : هل ستميل هذه السلطة السياسية الى نفى ذاتها ، أى الى دعم « فن الحياة ؟ الحق أنه اذ ما استمرت المجتمعات القائمة فى تطبيق العقلانية العلمية بصورة منهجية، فانها ستتوصل الى مكننة كل العمل الضرورى اجتماعيا لكن القمعى والاضطهادى فرديا ، وعند هذه المرحلة من المكننة الشاملة ستكون العقلانية العلمية فى بنيتها واتجاهها الحاليين قد أدركت غايتها ووصلت الى منتهاها . وأى تقدم فيما وراء هذا الحد سيكون بمثابة قطيعة تكرس انقلاب ملكوت الكم الى ملكوت الكيف . وبذلك سيتكون واقع انسانى جديد مغاير جوهريا ، أى وجود فى زمن حر فعلا ومن خلال تلبية شاملة للحاجات الحيوية . وفى مثل هذه الشروط يمكن أن يتجه المشروع العلمى بالذات نحو غايات تتجاوز الغايات النفعية ، نحو « فن الحياة » ، لأنه سيكون قد تحرر من ضرورات السيطرة ونزواتها . وبعبارة أخرى ، ان الشرط الضرورى المسبق لتجاوز الواقع التكنولوجى هو تحقق هذا الواقع واكتمال صيرورته . أما العقلانية التى ستفسح المجال أمام هذا التجاوز فستتكون من خلال تحقق هذا الواقع » (ص ٢٤٢ _ ٢٤٣) .

لقد تحولت حركة الديالكتيك ـ أو هى أزيحت (فى ضوء النظرية النقدية) من مجال التناقض بين قوى وعلاقات الانتاج الاجتماعية ، بين العمل والرأسمال ، بين الطبقات الاجتماعية المالكة والطبقات العاملة المضطهدة ، بين الوعى الثورى الذى يعكس متطلبات قوى اجتماعية تتجسد حياتها فى نفى التشكيل الحياتى القائم للمجتمع الانسانى وبين قوى اجتماعية تقف حياتها وازدهارها وخلودها على الدعائم الحضارية القائمة، تحولت الى مجال التناقض بين الحاجات القمعية والملباة والحاجات الحيوية المكبوتة للفرد، بين الغايات « الحرة » والغايات « النفعية »، بين الوعى الفردى النقدى والوعى الجماعى الشمولى المتسلط ، بين المجرد المتجاوز المنبىء بالتغيير وبين العينى الذى يجسد ارادات القوى الاجتماعية التاريخية الممتثلة المخدرة والمقضى عليها بالتشيؤ .

لقد انتقلت مهمة تحرير الامكانيات الانسانية المثبطة وتفجيرها ، مهمة تشييد حضارة انسانية جديدة تقوم على التلبية الحرة العقلانية للحاجات الحيوية ، على الوجود المهدىء (الذى تجاوز مرحلة النضال من أجل الوجود .. بتجاوزه لمجتمع انسانى يقوم على تقسيم العمل وعلى استغلال الانسان للانسان) ، من نطاق السياسة الى الفلسفة .. ومن مجال صراع الطبقات الى صراع الأفراد المنبوذين والمنفصلين عن هوية النظام القائم .. ان عبارته المتشائمة «وعندما تكون عوامل التغير الاجتماعى الأساسية غائبة عن الأنظار ومنعدمة ، ينكفىء النقد على نفسه فى قوقعة التجريد .» تطلق على رؤية ماركيوز ومحاولته تجسيد أبعاد الشرط الانسانى المعاصر اسما : انه رجل التجاوز والرفض الادانة .. وهو الاكاديمى الذى حول مقولات الفلسفة وامكاناتها التنظيريه الى قوى يطلقها من موقع الشباب الهيجلى (الذى كان نقديا أيضا) لتهز دعائم هذا البناء الاجتماعى السياسى الضخم .. ان اليوتوبيا والميتافيزيقا والتأملات الفردية السالبة والثائرة على ماهو قائم هى أدوات هذا الفيلسوف ـ الهيجلى اليسارى المعاصر ـ الذى يدين الحضارة القائمه ويشير الى الوجود الانسانى المهدأ والى حضارة الانسان الحر بتصورات فيلسوف ـ اكاديمى ـ ثائر .. وأدوات ماركسية نقدية !

***

الحدس
من الوجهة السيكولوجية

د . فؤاد أبو حطب

يؤكد ستيوارت هيوز Hughes فى كتابه « الشعور والمجتمع » أن العقد الاخير من القرن التاسع عشر والعقد الذى تلاه هما الفترة التى تم فيها تشكيل عقلية القرن العشرين . وقد وصفت هذه الفترة بأوصاف عدة مثل الرومانتيكية الجديدة والصوفية الجديدة واللاعقلانية أو مناهضة العقل . والواقع أن هذه الاوصاف جميعا لا تصف بالدقه خصائص التفكير فى ذلك العصر . فلم يكن هجوم باريتو وكروتشه وسورل وبرجسون وفرويد ويونج وماكس فيبر وغيرهم على كل مبادىء عصر التنوير ، وانما انصب الهجوم على جبهة محدودة هى جبهة الوضعية . ولم يقصدوا بالوضعية مجموعة الافكار والنظريات التى تربط بالفيلسوف الفرنسى أوجيست كونت ، بل ولم يقصدوا فلسفة هربرت سبنسر الاجتماعية التى تمثلت فيها بوضوح معالم التفكير الوضعى فى عصرهم ، وانما استخدموا هذا المصطلح بمعنى أوسع ليشمل كل الاتجاهات التى تسعى الى تفسير السلوك الانسانى فى ضوء مبادىء مشتقة من العلوم الطبيعية وهم برفضهم هذه الاتجاهات كانوا يشعرون بأنهم يرفضون أشد الافكار العقلية ضلالا فى ذلك الوقت .

والوضعية التى يشير اليها هؤلاء المفكرون لم تكن محدودة المعالم ، ويكفى أن تقول أن بعض مفكرى هذا العصر - ومؤيدى الثورة الفكرية الجديدة - مثل دوركايم وموسكا كانوا بالفعل من أصحاب الاتجاه الوضعى . بل ان فرويد ظل يستخدم مبادىء الحتمية الميكانيكية ولغتها كما تشتق من العلوم الطبيعية . ومع ذلك فقد كانت الثورة ضد عدد من النظريات الفلسفية التى أطلقوا عليها جميعا وصف « الوضعية » . وبالطبع لا يتسع المقام للافاضة فى عرض هذه النظريات ، وحسبنا أن نشير الى أن العقد الاخير من القرن التاسع عشر بصراعاته وخلافاته وتناقضاته أفرز مجموعة من الافكار ازدادت وضوحا فى أوائل القرن العشرين ، ثم تذبذب الاهتمام بها شدة وضعفا خلاله . وهذه الافكار الأساسية هى :

١ - الاهتمام بمشكلة اللا شعور والدور الذى يلعبه فى سلوك الانسان فردا أو جماعة .

٢ - البحث عن معنى الزمن والديمومة فى علم النفس والفلسفة والادب والتاريخ .

٣ - السعى لتحديد « طبيعة المعرفة » فيما يسميه ولهلم دلثى « علوم العقل » .

٤ - الاهتمام فى ميدان السياسة بالنخبة التى تقود وتقرر وتبتكر .

ويكمن وراء هذه القضايا الاربعة مفهوم الحدس intuition (١) الذى شاع عند مفكرى هذا العصر شيوعا كبيرا كطريقة للوصول الى الحقيقة . وبالطبع لم يكن الحدس عندهم من النوع العقلانى الذى استخدمه ديكارت أو اسبينوزا وانما كان نوعا من رد الفعل العنيف ضد العلم والمنطق والعقلانية والتجريبية والمادية والتحليلية وباختصار « الوضعية » بالمعنى الواسع الذى أشرنا اليه . فالحدس عندهم فهم مباشر

وفورى للواقع الحقيقى ، وهو نوع من المعرفة اليقينية المطلقة الثابتة • (٢)

وقد كان لهذه الأفكار صداها لدى مفكرى هذا العصر كله ، الا أنها كانت أوضح ما تكون عند دلثى Dilthy وبرجسون Bergson وهوسرل Husserl ، فقد طالب دلثى باستخدام طريقة الفهم versteher التى تعتمد على التشابه بين خبراتنا وخبرات الآخرين ، ودعا برجسون الى نوع من الحدس الميتافيزيقى أو نوع من « التعاطف العقلى » ، وأضاف هوسرل الى قدرات الانسان قدرة جديدة هى الحدس intellectual العقلى (لا العقلانى rational) أو ما سماه القدرة على « ادراك الماهيات vision of essences » • وقد تعرضت هذه الأفكار لانتقادات شديدة من المدرسة الوضعية الجديدة neo-positivisme بمختلف اتجاهاتها ، ومن ذلك قول بنج Bunge فى كتابه « الحدس والعلم » أن الحدسية فى أحسن حالاتها عقيمة وفى أسوأ حالاتها نوع من الدجماطيقية • فالحقيقة عنده ليست يقينية أو مطلقة أو ثابتة وانما هى فى صميمها احتمالية وقوانين المنطق والرياضيات هى نوع من « الاتفاق » نصل اليه بالاستدلال • وفى هذا الاطار يشير بنج الى الحدس على أنه نوع من الاستدلال السريع أو هو فرض على درجة كبيرة من الاحتمال •

وتثير مشكلة الحدس عديدا من القضايا الابستمولوجية لا يتسع المقام للافاضة فيها ، وهذا المقال محاولة لتحديد هذا المفهوم من وجهة علم النفس ، وبالطبع فان الحدس كظاهرة سلوكية جوانبها الابستمولوجية ، وقد يستعصى التمييز فى بعض الاحيان بين ما هو سيكولوجى وما هو ابستمولوجى ، ومع ذلك فقد حاول علم النفس أن يخلع على هذا المفهوم معنى سلوكيا فى مختلف الأحيان ولمختلف الأغراض (٣)

الحدسية والتجريبية فى الادراك :

مع بداية استقلال علم النفس عن الفلسفة فى أواخر القرن التاسع عشر انتقلت اليه قضاياها وخلافاتها ، ومن الصور المبكرة للصراع بين الحدسية والتجريبية على وجه الخصوص مجال الادراك • فالحدسيون يرون وجود مقولات فطرية فى العقل لا تيسر وجود مقولات معينة للحكم الادراكى فحسب وانما تجبر على ذلك ، كما افترضوا وجود معرفة قبلية a priori بالحقيقة — أو حدس بمثل هذه الحقائق — ، ومن أمثلة ذلك البديهيات الاساسية فى الهندسة الاقليدية • وقد تصدى هلمهولتز لهذا الرأى فى سلسلة من المقالات نشرها فى الفترة من ١٨٦٦ و ١٨٩٤ وأكد أن « الحقائق الأساسية » ما هى الا نوع من « الاتفاق » نتوصل اليه بالخبرة المشتركة ، وحتى الادراك البسيط نصل اليه بالخبرة ، وهو ليس بسيطا كما يبدو • ويقترح مفهوم الاستدلال اللاشعورى ليفسر الحقائق الواضحة بذاتها أو « معطيات » البديهيات أو الادراك • ومنذ بحوث هلمهولتز حتى الآن ظهر تراث ضخم من الدراسات العلمية حول مشكلة نمو الادراك البسيط •

وقد شهد موضوع الادراك صراعا من نوع جديد بين الفطرية nativisme والتجريبية وبخاصة فى ادراك الحركة : أى هل ادراك الحركة يتم كخاصية أم كنوع من التحصيل المكتسب عن طريق الخبرة ؟ الواقع أن موقف الفطريين يقوم على فكرة وجود خصائص تنظيمية فطرية فى النمط الادراكى لا على فكرة وجود معرفة مباشرة ، اما موقف التجريبيين فيعتمد على وجود عمليات استدلالية يقوم بها الشخص فى حالة الاحساس البسيط • ثم ازداد الخلاف حدة فى الربع الاول من القرن العشرين بين سيكولوجية الجشطلت وسيكولوجية الارتباط أو بين النظرة الكلية التركيبية والنظرة التحليلية التجزيئية للادراك •

الحدس والقياس فى دراسة الشخصية :

شهد موضوع الشخصية صراعا مماثلا من حيث الاسس الميتافيزيقية ولكنه اختلف من حيث وجهته • فبينما كان الخلاف فى ميدان الادراك حول طبيعة هذه العملية انصب الخلاف فى ميدان الشخصية حول الاسس المنهجية • ولذلك يشار الى هذا بأنه **الصراع بين الحدسيين وعلماء القياس النفسى** psychometrists **• فقد ركز الأولون على فهم الشخصية عن طريق الملاحظة التفسيرية الكلية المباشرة لشخص معين يقوم بها شخص آخر ، أما الآخرون فاهتموا بقياس جوانب مفردة منفصلة من الفرد فى ظروف موضوعية مقننة مضبوطة • ويتمثل هذا الصراع فى الوقت الحاضر بين رستى التنبؤ الاحصائى والتنبؤ الاكلينيكى ، ولست بين مؤيدى الاتجاه الذى يحبذ الدراسة المركزة للحالات الفردية** idiographic **، وأصحاب الاتجاه الناموسى** nomothetic •

ويبدو أن ألوان الصراع هذه بين علماء النفس — وقد اخترنا نموذجين منها — تدخل فى صميم

المشكلة الابستمولوجية • أما عن طبيعة السلوك الحدسى ذاته فلم تحظ باهتمام أصحاب وجهات النظر المختلفة هؤلاء • وبالطبع ظهر من علماء النفس من لم تكن المشكلة المنهجية أو الميتافيزيقية للحدس هى اهتمامه الأوحد ، وانما انصب اهتمامه على تحديد طبيعة الحدس كسلوك انسانى •

السلوك الحدسى :

قد يكون كارل يونج هو أول عالم فى النفس يتناول الحدس بالاستفاضة والعمق دون ان تشغله الصراعات الميتافيزيقية سواء فى علم النفس أو الفلسفة على النحو الذى أشرنا اليه • وبالطبع فان تناوله للحدس يشترك مع فلسفات برجسون وسبينوزا وكروتشه كما يشترك مع نظرية التحليل النفسى فى أسسها العامة • ويقترح يونج فى كتابه الأنماط السيكولوجية « اتجاهين » هما الانبساط والانطواء وأربع « وظائف » عقلية هى الاحساس والتفكير والشعور والحدس ، ويتفاعل الاتجاهان مع الوظائف العقلية لتنتج ثمانية أنماط كل منها يدل على اتجاه معين مع وظيفة عقلية معينة • والاضافة الى ذلك توجد ثلاثة مستويات من الشعور هى : الشعور الشخصى واللاشعور الشخصى واللاشعور الجماعى • وبهذه المفاهيم يمكن وصف النشاط النفسى للفرد فى اطار نظرية يونج •

ويرى يونج أن الحدس كالاحساس يدرك لا شعوريا وبطريقة غير نقدية ، ولكنه يدرك الاحتمالات والمبادىء والتضمينات والمواقف ككل على حساب التفاصيل ، أى أنه عملية تركيبية وليس تحليلية • ويقبل الحدس مدركاته على أنها حقائق معطاة تماما كما يفعل الاحساس • وفى



س • فرويد

الحدس يدرك المرء التضمينات والاحتمالات بالنسبة للحالات الداخلية وليس الموضوعات الخارجية فحسب • ويدرك النمط الحدسى الانطوائى على وجه الخصوص الحالات اللاشعورية سواء كانت شخصية أو جماعيه • أما النمط الحدسى الانبساطى فانه يدرك مبادىء وامكانيات العالم الخارجى •

فالحدس اذن عند يونج هو عملية الادراك اللاشعورى المباشر للامكانيات والاحتمالات الكامنة فى الاشياء التى نتنبه لها ، سواء كانت خارجية او داخليه ، وهو عملية كليه ، وتؤخذ نواتجها من المدركات على أنها تحمل فى طياتها طابع اليقين • كما ان الوظائف العقليه الاخرى قد تسهم فى تعديله • وتشترك نظريه يونج مع اسبينوزا فى وجود عنصر الاقتناع الذى يصاحب الحدس ، رغم ان حدس اسبينوزا من نوع الحقيقه اليقينيه الثابته المطلقة ، أما الحدس عند يونج فقد يخطىء مثلما تخطىء المعرفه التى نحصل عليها بالاحساس • ويتفق يونج مع كروتشه وبرجسون واسبينوزا فى بدائيه الحدس ، الا أنه يختلف عنهم فى أن بدائية حدس يونج تنصب على المحتوى أى معرفه النماذج الاركية archetypes التى تتصل باللاشعور الجماعى ، بينما تنصب بدائية حدس كروتشه على الشكل (الادراك البسيط) ، وبدائية حدس اسبينوزا على البساطة (الحقائق الواضحة بذاتها) ، أما برجسون فيعتبر الصور الدنيا من الحدس أرفع قليلا من الغريزة • وتتفق نظرية يونج مع مدرسة الفهم verstehen فى أن مفهوم الحدس هو ادراك الكليات على حساب التفاصيل والجزئيات •

وقد ظهرت بعد نظرية يونج محاولات متفرقة تسعى لمزيد من تحديد المعالم الاساسية لعملية الحدس • ومن ذلك أن جانيه وليفى بريل وبياجيه يتفقون جميعا على أن الحدس هو عملية معرفية قبل منطقية pralogical وبدائية ولا تحليلية ومباشرة • أما فلانتاين فيعتبر الحدس من نوع الحكم على أساس لا شعورى • ويزيد دولاندهب D.O. Hebb الأمر وضوحا فيعتبر الاحكام اللاشعورية هذه من النوع الذى لايكون المرء واعيا به ، فلا يستطيع أن يعبر عن مقدماتها وخطواتها فى عبارات لغوية • ويرى برونر Bruner أن الحدس أسلوب عقلى للوصول الى صيغ مبدئية ولكن مقبولة دون اللجوء الى الخطوات التحليلية التى يمكن بها البرهنة على أن هذه الصيغ هى نتائج صحيحة أو غير صحيحة • أما بوثيليت Bouthilet فترى أن

هو القدرة على الوصول الى تخمينات Guesses صحيحة دون أن يعرف المرء كيف وصل اليها • وأخيرا يرى أصحاب نظرية المعلومات — ومنهم وستكوت Westcott — أن الحدس هو «العملية التى يصل بها المرء الى استنتاج معين على أساس مقدار ضئيل من المعلومات ، وهو استنتاج يصل اليه عادة مستخدما معلومات أكبر» • وهو نوع من التعريف الاجرائى اشتق من اجراءات معملية تتطلب تحديدا احصائيا لمقدار المعلومات المطلوب «فى العادة» للوصول الى استنتاج معين ، وتحديدا لمدى الدلالة الاحصائية للزيادة أو النقص عن هذا المقدار •

والخلاصة أن علم النفس الحديث يؤكد أن الانسان يصل أحيانا الى استنتاجات يثبت بعد ذلك أنها صحيحة ودقيقة دون أن يستطيع شرح الأسس التى تقوم عليها هذه الاستنتاجات أو بيان مقدماتها وخطواتها • ويبدو أن فى الاستنتاج الذى يصل اليه المرء مكونات وجدانية معينة كالشعور بالسرور أو الارتياح ، وكذلك شعور ذاتى باليقين ويبدو أن الناس يختلفون فى هذه القدرة اختلافهم فى غيرها من القدرات ، فالبعض يؤدونها بنجاح أكبر أو أقل من غيرهم •

البحوث التجريبية فى الحدس :

يذكر وستكوت فى كتابه سيكولوجية الحدس أنه فحص مجلدات مجلة الملخصات السيكولوجية فى الفترة بين ١٩٢٧ و ١٩٣٠ فوجد أن مصطلح الحدس قد ذكر ٢٥ مرة ، ومعظم منشورات هذه الفترة باللغة الفرنسية حول مفهوم الحدس عند برجسون أو حول استخدام الحدس فى ميدان النقد الأدبى أو الحكم العملى ، ومن بين هذا لا نجد الا بحثا تجريبيا واحدا قام بها دى سانكتس De Sanctis نشره عام ١٩٢٨ ، وفيه يعرف الحدس بأنه عملية معرفية مباشرة قبل منطقية وبدائية ولا تحليلية ، ثم يصمم مجموعة من التجارب لاختبار الفرض القائل ان أنواعا معينة من الأنشطة القليلة وبخاصة الحكم على الحجم والعدد أسرع وأدق عند الأطفال منها عند الكبار وعند ضعاف العقول منها عند الأسوياء • وبالرغم من العيوب المنهجية فى تجاربه توصل الى أن الفرض قد تحقق ، ومن ذلك يستنتج وجود تناقض بين الادراك المعرفى العقلانى (أو ما يسمى الذكاء العام) وبين الادراك المعرفى الحدسى •

ويبدو أن هذا المفهوم اللاعقلانى للحدس يرتبط بالبحوث الانثروبولوجية التى قام بها ليفى بريل على ما يسميه «العقلية البدائية» والتى تنشأ عن المشاركة الصوفية Participation عند الشعوب البدائية وصغار الأطفال • وقد حاولت وايلد فى كتابها عن الحدس ، الذى نشرته سنة ١٩٣٨ ، أن توجد علاقة بين هذا المفهوم الانثروبولوجى للمعرفة البدائية وبين مفهوم يونج عن الحدس كنقل مباشر للاشعور الجماعى • **وفى رأينا أن هذا المفهوم يتصل اتصالا وثيقا — بالاضافة الى ذلك — بمفهوم بياجيه عن التفكير السابق للعمليات أو ما يسميه** preoperational thinking **بل يتصل بما يسميه فرويد العمليات الأولية** primary processes

ويذكر وستكوت أن الفترة بين ١٩٣١ حتى حوالى ١٩٦٦ شهدت حوالى ٤٠ بحثا ومقالا عن الحدس أغلبها من النوع النظرى الذى أشرنا اليه ولو أن بعضها أجرى لدراسة مفاهيم كالاستبصار وتكوين المفاهيم والادراك تحت العتبى subliminal والسيكوفيزيقا والتمييز دون وعى والاستجابة الصحيحة للمثيرات غير المدركة ادراكا حسيا واضحا وتكوين المفاهيم دون تلفظ verbalization

كلها تؤكد امكانية تصميم موقف يظهر فيه السلوك الحدسى ، وهذا ما حاولته بوثيليت فى تجربتها التى أجرتها تحت اشراف ثرستون سنة ١٩٤٨ فى جامعة شيكاغو ، وفيها ميزت بين ثلاثة أنواع من الاداء فى ظروف الغموض والتعليمات غير الصريحة : مجموعة لم تظهر أى تحسن على الاطلاق وظل أداؤها فى مستوى الصدفة من بداية التجربة حتى نهايتها ، ومجموعة ثانية أظهرت تغيرا مفاجئا وانتقالا حادا من مستوى الصدفة الى مستوى النجاح الكامل دون وجود فترة انتقال ملحوظة ، أما المجموعة الثالثة فقد أظهرت تحسنا تدريجيا ووصلت فى النهاية الى النجاح الكامل • وقد لوحظ أن الاشخاص الذين يصلون الى الأداء الكامل يمكنهم التلفظ بالمبادىء والتعبير عن الأسس التى اعتمدوا عليها فى الوصول الى الحل ، أما فى مجموعة الأداء التدريجى فقد كان الافراد يؤدون أداء أفضل من مستوى الصدفة وأقل من مستوى الكمال قبل أن يمكنهم التلفظ بما يفكرون فيه • وترى بوثيليت أن هؤلاء الأفراد أظهروا قدرة على الوصول الى تخمينات صحيحة دون معرفة السبب فى ذلك •

وقد شهدت خمسينات هذا القرن وستيناته اهتماما شديدا بالعمليات العقلية العليا — وبخاصة الابتكار (٤) ، وقد شمل هذا الاهتمام التفكير الحدسى — ولو بدرجة أقل • وقد أدى ظهور نظرية المعلومات information theory مساعدة الباحثين على تحديد العمليات العقلية تحديدا أدق وخاصة بعدما تيسر قياس ما يسمى «مقدار المعلومات» •

والمعلومات هى ما يزيل عدم اليقين المبدئى • فحين يتلقى المرء برقية فانها لا تعطيه معلومات اذا كان يعرف مقدما ما تحتويه ، وقدتعطى قليـــلا من المعلومات اذا أكدت توقعا قويا مســـبقا ، وقد تعطى أكبر قدر من المعلومات اذا كان محتواها غير مألوف • وكلما كانت المعلومات التى نستخدمها فى سعينا لحل المشكلات كبيرا كان تفكيرنا أقرب الى التحليل والاستدلال والتفكير المنطقى ، أما اذا كانت المعلومات والتى نستخدمها فى الوصول الى الحلول الصحيحة قليلة ، فان تفكيرنا يكون أقرب الى التركيب والحدس • ولكن حلولنا للمشكلات ليست فى جميع الأحوال من النوع «الصحيح» أو المحدد تحديدا مســـبقا أو من النـــوع التقاربى convergent وانما قد نصل الى حلول متعددة أو تباعدية divergent للمشكلات • وحين يتفاعل متغير مقدار المعلومات (قليل أو كثير) مع متغير وجهة الحل (تقارب أو تباعد) نحصل فى النهاية على أربعة أنماط من المشكلات تناولها كاتب المقال بالتفصيل فى بحثه المشار اليه فى الحاشية ، وهذه الانماط الأربعة يمثلها الجدول الآتى :

		مقدار المعلومات	
		قليل	كثير
وجهة الحل	تقاربى	الحدس	الاستدلال
	تباعدى	الطلاقة والتخمين	المرونة

وفى هذا الجدول ـ أو المصفوفة ـ نجد أن كل خانة داخلية تدل على نمط من التفكير يتفاعل فيه مقدار المعلومات مع وجهة الحل ، فحين يكون مقدار المعلومات قليلا ووجهة الحل تقاربية (أى نحو حل صحيح متفق عليه أو محدد مسبقا) فان هذا النوع من التفكير يوصف بالتفكير الحدسى ، أما حين يكون مقدار المعلومات كثيرا ووجهة الحل تقاربية أيضا فان هذا النمط من التفـــكير هو النمط المنطقى الاستدلالى العادى ـ وهو النمط السائد فى أغلب اختبارات الذكاء التقليدية • وحين يكون مقـدار المعلومات قليلا ووجهة الحل تباعدية (أى نحو حلول متنوعة متعددة مختلفة) فان التفكير فى هذه الحالة هو ما نسميه بالتخمين أو الطلاقة fluency أما حين يكون مقدار المعلومات كثيرا ووجهة الحل تباعدية أيضا فان التفكير فى هذه الحالة من النوع الـذى يمكن أن يوصف بالمرونة flexibility

وفى البحث الذى أجراه كاتب المقال وانتهى منه فى أوائل عام ١٩٦٧ تحددت أنواع التفكير هذه ، وأمكن بالمنهج الاحصائى المعروف باسم التحليل العاملى نحت الانماط الأربعة للتفكير فى مجموعتين من الأفراد المتفوقين عقليا والمتوسطين عقليا من ناحية ، وفى مجموعتين من الذكور والاناث من ناحية أخرى • كما توصل البحث الى مجموعة من النتائج التى تحدد تحديدا مبدئيا بعض خصائص الحدس على وجه الخصوص وهى :

(١) توحى نتائج البحث بأن الحدس أقرب الى الانبساط منه الى الانطواء •

(٢) يرتبط الحدس بعنصر السرعة speed وليس بعنصر المباشرة immediately

(٣) لا يرتبط الحـدس بسلوك المسـايرة أو الامتثال Conformity

(٤) توجد علاقة منخفضة بين الحدس والنزعة الاحيائية animison وهذا قـد يعنى أن فى الحدس بعض اللاعقلانية •

(٥) التفكير الحدسى أقرب الى اتجاه التفاؤل منه الى التشاؤم •

(٦) يرتبط الحدس بالاستدلال والطلاقة والمرونة أما علاقته بالتخمين المحض wild guess فليست لها دلالة احصائية. ومعنى ذلك أن التفكير الانسانى عملية تكاملية وليس «ملكات» أو «قدرات» منفصلة ومستقلة بعضها عن بعض .

(٧) مجموعات التفكير الحدسى تتميز عموما بأنها أعلى من المجموعات الثلاث الأخرى بأنها تحصل على درجات أعلى من صفات السيطرة والمسئولية والاتزان الانفعالى والاجتماعية .

تطبيقات عملية :

مما سبق يتضح لنا أن مفهوم الحدس الذى اقترحه فلاسفة عصر الثورة على «الوضعية» كبديل للعقلانية ، استطاع علم النفس الحديث أن «يروضه» ويدخله معمله بل ويخضعه للقياس ، وبالطبع يحتاج الأمر الى مزيد من البحث حتى يمكن الوصول الى نتائج يمكن « اليقين » فيها .

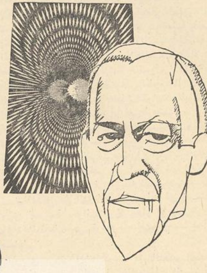
وبالطبع لم يكن الاهتمام بدراسة الحدس من الوجهة السيكولوجية اهتماما نظريا بحتا ، وانما للاستفادة من المعرفة الاساسية فى مجالات التطبيق. واذا كان الحدس هو وصول الى حلول (صحيحة) للمشكلات تحت ظروف قلة المعلومات (أو الحرمان منها بالطبع) فان هذه القدرة ليست لها أهمية حين تتوفر المعلومات ويتيسر تبادلها . ولكن عصرنا الحاضر يتميز – فى بعض المجالات – بوفرة فى المعلومات الى حد «الانفجار» الذى لا يمكن للانسان أن يحيط به مهما أوتى من وقت وجهد وامكانات ، ولذلك فهو مضطر الى اللجوء الى «الملخصات» التى مهما بلغت دقتها لا توفر له المقدار «الأصلى» للمعلومات ، أى أن الانسان – وبخاصة فى الدول المتقدمة – مضطر الى العمل فى ظروف نقصان المعلومات «الأولية» أو «الأصلية» ويزداد الاعتماد على المصادر «الثانوية» . أما فى الدول النامية فان المشكلة أشد حدة حيث تعانى هذه البلدان – لأسباب تاريخية – من توفر «أصول» المعلومات ذاتها .

وقد يفيد مفهوم الحدس – بمعناه السيكولوجى الحديث – فى ميادين المعرفة الجديدة التى لا زالت تشق طريقها لتوفر لنفسها معلومات كافية ، وكل علم جديد يصدق عليه القول فهو فى حاجة الى حل مشكلاته فى ظروف نقصان المعلومات ، ولذلك ، فالقادرون على الحدس وحدهم هم الذين اخترعوا وابتكروا فى مختلف ميادين العلم والفن والأدب .

وفى ميادين المعرفة الشخصية personal knowledge اذا استعرنا تعبير بولانى Polanyi المشهور نستخدم ما نسميه الاندماج indwelling الذى يعتمد فى صميمه على معلومات قليلة كافية لاكتساب المعرفة . فمثلا حين يتعلم الطفل اللغة – أو أى سلوك جديد على الفرد لا يتم تعلمه بالمعنى الصريح – فان اعطاء القواعد (والاستثناءات) قبل البدء يعطل قدرته على الاتصال . الا أن هذا ليس صحيحا فى كل الأحوال . ففى تعلم اللغات الأجنبية بالمدرسة يمكن اللجوء الى الطرق الصريحة التى تعتمد على اتباع القواعد والمبادىء ، أو الى الطرق «الطبيعية» أو غير الرسمية ، على أساس الفروق الفردية بين التلاميذ . فمفهوم «الطريقة» المقننة الموحدة للجميع ليس صحيحا . وقد تأكد لنا أن الناس – صغارا وكبارا – يختلفون فى ميلهم وفى قدرتهم على استخراج الدلالات المتناثرة واستخدامها فى توجيه السلوك . فالبعض يتعلم أفضل من الدلالات والمعلومات غير الرسمية وغير الصريحة ، والبعض لا يتعلم الا فى ظروف وفرة المعلومات من قواعد ومبادىء ومسائل وحلول .

ويرى برونر أن التدريب على التفكير الحدسى يجب أن يحتل مكانته فى المؤسسات التربوية ، وفى رأيه أن هذا يؤدى الى «التقريب» بين المعرفة المتقدمة والمعرفة الأولية . فأى موضوع مهما كانت صعوبته يمكن تدريسه فى المدرسة الابتدائية ، ويعتمد كل ذلك على عرضنا للموضوع . كما أن تحديد الحدس وتشجيعه واستخدامه فى المدرسة بجميع مستوياتها قد يساعد على تزويد الامة بالتقدم المستمر فى العلم والفن والأدب والثقافة. وهذا لا يعنى التقليل من شأن صور التفكير الأخرى انما ما يجب أن نؤكده أن التربية مسئولة عن تنمية القدرة على التفكير الحدسى متكاملة مع صور التفكير الأخرى وخاصة ذلك النمط الذى يتمثل فى الاختبارات التقليدية للذكاء والعمل المدرسى العادى .

وقد يكون من أهداف بعض المشروعات الجديدة فى تدريس العلوم – كمشروع نافيلد لتدريس العلوم فى انجلترا – مع تأكيده على تفسير الظواهر الطبيعية الملاحظة وعلى نتائج العمل التجريبى مما يشجع على تنمية التفكير الحدسى والاستدلالى معا . كما أن الطرق الجديدة فى تدريس اللغات والتى لا تؤكد أهمية المعرفة النحوية والصرفية وانما تؤكد الأمثلة والنماذج التى تحمل فى طياتها تنمية للحدس . وكذلك الطرق الحديثة فى تقديم الرياضيات فى المدرسة الابتدائية والثانوية . وهذا كله يؤثر فى النهاية – ولا بد أن يفعل – فى الأغراض العملية التى تستخدم فيها أساليب القياس كالانتقاء والتصنيف والتوجيه والتدريب .



تركيب العقل عند فرويد

بقلم : روبين أوسبورن
ترجمة : د. عاطف أحمد

الفكرة الأساسيه فى التحليل النفسى هى أنه وراء كل فكر أو فعل واعى توجد عمليات لاواعية يمكن ايجازها فى عبارة العقل اللاواعى · والعقل اللاواعى ، عند فرويد ، هو أكثر من مجرد عبارة وصفية لعمليات عقلية ليست حاضرة فى الوعى ، أو مجرد مستودع للانطباعات التى انزوت فى اللاواعى بمرور الزمن · اذ أن ما أكد عليه فرويد هو الطبيعة الايجابية الفعالة لهذه العمليات اللاواعيه ، هو خاصيتها الديناميكية من حيث هى تؤثر فى الفكر والفعل الواعى وتقوم بتشكيله ·

ولقد تعرضت فكرة وجود عمليات عقلية لاواعية لكثير من النقد ، خاصة فى الدوائر الفلسفية · اذ هى فى الظاهر تتضمن تناقضا فى الألفاظ · فالحدث العقلى ـ كما يذهب النقد ـ هو بحكم تعريفه حدث واعى · ومن ثم لايمكن القول بوجود حدث عقلى لاواعى اذ أن ذلك يساوى قولنا بأن من الممكن وجود أحداث عقلية لا عقلية ·

على أن المسألة تبدو لفظية الى حد كبير ، متوقفة على فائدة التوحيد بين ماهو عقلى وما هو واع · والواقع أن الوعى لفظ من الصعب بل ربما من المستحيل ايجاد تعريف له · فلو حاولنا ذلك سنجد أنفسنا وقد عدنا الى استعمال مرادفات مثل «التنبيه أو الادراك» ، مما يحتاج بدوره الى تعريف · ويبدو أننا يجب أن نتقبل فكرة أننا نعرف ماهو الوعى رغم أننا لا نستطيع تعريفه فى كلمات · وقد كانت هذه وجهة نظر فرويد ، اذ كتب يقول «اننا لسنا فى حاجة الى مناقشة مانعنيه بالوعى » ، لأنه فوق كل شك ·

لكن «اللاوعى» كما يقول فرويد ، انما يشير الى **«أيه عملية عقلية نجد أنفسنا ملزمين بافتراض وجودها ـ لأننا مثلا نستدل عليها من خلال تاثيراتها ـ لكننا لا ندركها مباشرة »** (١) ، وبعبارة أخرى ، يبدو أن هناك أحداثا فى حياتنا ،

* من كتاب «الماركسية والتحليل النفسى» .

أشياء نقولها أو نفعلها ، تشير الى وجود عمليات بداخلنا لها كل خصائص الحياة فيما عدا خاصية الوعى .

فلنأخذ مثلا ، الظواهر التى تحدث بعد التنويم . انها تمدنا بدليل واضح على وجود أحداث عقلية لاواعية . فحينما يتلقى شخص ما ، وهو فى حالة تنويم ، ايحاء بأن يؤدى فعلا معينا فى وقت معين بعد أن يتنبه من حالة التنويم ، فانه حين يؤدى هذا الفعل ، سوف يبدو أنه قد نسى ماحدث أثناء تنويمه ، لكنه رغم ذلك يشعر أنه مدفوع الى تنفيذ ما أوحى اليه . سيقوم مثلا بفتح نافذة فى ساعة معينة . فاذا سئل لماذا فتح النافذة ، قد يجيب بأنه يشعر بأن جو الغرفة خانق ، وهى اجابة تدل على أنه لايدرك أن السبب الحقيقى لما فعل يكمن فيما تلقاه من ايحاء . فالايحاء هنا ، قد أدى الى انبعاث سلسلة من الأحداث العقلية بلغت ذروتها فى القيام بفتح النافذة . وهذا التأثير ، يتطلب ، فى رأى فرويد ، افتراض وجود عمليات عقلية لا واعية .

وهناك أمثلة أكثر شيوعا فى حياتنا اليومية لأحداث عقلية يبدو أنها تحدث دون ادراكنا ، مثل حضور اجابات لمشكلات استعصى علينا حلها فى الوعى . فقد يذهب أحدنا الى النوم وفى ذهنه مشكلة تشغل باله ، أو قد يتجه بعيدا عن هذه المشكلة ، ثم بعد حين ، يجد أن حل المشكلة قد حضر الى ذهنه ، وكأنه قد ظل طوال هذه الفترة يفكر تفكيرا متواصلا فى حل المشكلة لكن دون أن يظهر ذلك فى وعيه .

وهناك أيضا ، فلتات اللسان ، وعثرات القلم وكثير من الأخطاء اليومية المماثلة ، كلها تبين وجود تدخل فى قصدنا الواعى يتوافق مع فكرة حدوث عمليات لا واعية .

وقد قدم فرويد لذلك مثلا طريفا فى كتابة **((السيكوباثولوجيا فى حياتنا اليومية))** : ((دعا أحد الأشخاص ، وكان ثريا لكن ليس بالغ الكرم ، أصدقاءه الى حفلة مسائية راقصة . ومضى كل شىء على مايرام حتى حوالى الحادية عشرة والنصف حين أعلنت الاستراحة ، التى كان مفروضا أنها لتناول العشاء . لكن لدهشة الحاضرين وخيبة أملهم لم يكن هناك عشاء ، وانما قدم لهم المضيف بدلا منه بعض السندوتشات الرقيقة والليمونادة ، ولما كان الوقت يناهز يوم الانتخاب فقد تركزت الأحاديث حول مختلف المرشحين ، وحينما حميت المناقشة ، تقدم أحد الضيوف ، وكان من المعجبين الغيورين بمرشح الحزب التقدمى ، الى المضيف قائلا : تستطيع أن تقول ما شئت عن ((تدى)) ، لكن هناك شيئا واحدا لايمكن أن تقول سواه : هو أنه دائما موضع ثقة، وأنه دائما يقدم وجباته كاملة . بقصد أن يقول ((يقوم بواجباته كاملة)) (*) وانفجر المدعون بضحك صاخب ، مما تسبب فى حرج عظيم للمتحدث والمضيف ، اللذين كان كل منهما يفهم الآخر تماما)) .

والنظرية الفسيولوجية العصبية الحديثة تتوافق مع فكرة وجود أحداث عقلية لاواعية .

فاذا وافقنا على أن كل الأحداث العقلية تعتمد على نشاط المخ ، فان اكتشاف أن القشرة الدماغية — أى سطح المخ — تتكون من ملايين الخلايا العصبية التى هى فى حالة نشاط دائم ، يمدنا بأساس فسيولوجى عصبى لفكرة الأحداث العقلية اللاواعية ، لأن نشاط القشرة الدماغية لايقتصر على المناطق المخية الحاضرة فى الوعى فى أية لحظة من اللحظات . ولو كان فرويد ، الذى تمنى أن تجد نظرياته سندا فسيولوجيا ، قد شهد أبحاث المشتغلين بتسجيل الرسم الكهربائى للمخ ، لاهتم بها أعظم الاهتمام .

وقد ميز فرويد نوعين من أنواع الحياة العقلية اللاواعية ، فهناك أولا تلك العمليات العقلية التى هى رغم كونها لاواعية فانه من اليسير نسبيا تحويلها الى الوعى . ومثل هذه العمليات العقلية اللاواعية أشار اليها فرويد بتعبير **((ماقبل الوعى))** . فمثلا يمكن القول أننى أعى الآن ضغط القلم على الورق ، بياض الورق ، صوت البيانو الآتى من الغرفة المجاورة . ويأتى أخى يسألنى عن رقم تليفون معين . فأصمت برهة مفكرا ودون أدنى مجهود أتذكر الرقم . لقد أصبحت الآن واعيا بهذا الرقم . **فبهذا المعنى يتحول مضمون عقلى من اللاوعى الى الوعى . فما قبل الوعى قد أصبح واعيا .**

لكن ليس هذا هو معنى اللاوعى الذى يشكل الأساس الفكرى للنظرية الفرويدية . **فقد قرأ** فرويد أن هناك عمليات عقلية من الصعب جدا أن لم يكن من المستحيل تحويلها الى الوعى . لأن هناك جهازا للكبت ، اكتشف فرويدوجوده حينما كان يحاول احياء ذكريات الطفولة ، يقاوم أية

(*) لاتظهر الدعابة فى العربية بقدر ماتظهر فى الاصل الانجليزى ، حيث كان التعبير الخطأ هو square meal بينما التعبير الذى قصده المتكلم هو square deal

محاولة لتحويل عناصر اللاوعى الى الوعى • وقد كتب فرويد قائلا **« ان نظرية التحليل النفسى بأسرها ، قد بنيت فى الواقع على ادراك المقاومة التى يبذلها المريض حينما نحاول أن نجعله واعيا بلا وعيه »** •

والدليل الموضوعى على وجود المقاومة هو أن تداعيات المريض تتوقف فجأة أو تتحول بعيدا عن موضوع المناقشه • وهكذا ، فان جزءا كبيرا من ذكريات الطفولة التى يقال أنها قد طواها النسيان ، بمعنى أنها قد تلاشت بمرور الوقت ، هى فى رأى فرويد لم تنس وانما كبتت •• وسوف نبين فيما بعد لماذا تحدث عملية الكبت هذه (٢) • والمهم فى النظرية الفرويدية هو أن خبرات الطفولة هذه ، رغم أنها قد كبتت ، الا أنها تستمر فى ممارسه تأثير فى تفكيرنا وسلوكنا اليومى • **فالكبت ، كما يرى فرويد ، هو العملية السيكولوجية المماثلة العملية التى يقوم بها الجسم حين يكون جدارا واقيا من الا نسجة لعزل جزء مريض عن بقية أجزاء الجسم**•

وقد شبه فرويد ، فى كتاباته الباكرة ، القوى الكابتة بالرقيب • وصور العقل على أنه شبيه بمنزل ذى ثلاثة طوابق : الطابق العلوى يقطنه الأعضاء المحترمون فى عائلة الوعى • ويليهم أناس ماقبل الوعى ، وهم فئة مهذبة هادئة ، يسمح لأفرادها بزيارة جيرانهم فى الطابق العلوى • حقيقة هناك رجل بوليس يقف بين الطابقين لكنه رجل كريم نادرا مايمنع المرور • أماقاطنو الطابق السفلى منهم جمهرة غير مثقفه شديدة الصخب ، تطالب بالحاح وضجيج أن تتخطى رجل البوليس الشديد اليقظة الذى يقف بينهم وبين الطابق الذى يقطنه أناس ما قبل الوعى • وأحيانا يستطيع أحدهم الافلات بأن يتنكر فى صورة تجعله يبدو طيبا وبخاصة حينما تغفو عين الحارس أثناء الليل ان رجال البوليس هؤلاء هم تعبير تصويرى للقوى الكابتة •

ولقد انتقد فرويد كثيرا لأستخدامه لغة تبدو وكأنها تشير الى كائنات حقيقية داخل العقل ، اذ تثير فى الذهن صورة لعالم خفى غريب تقطنه مخلوقات غريبة قريبة الشبه بالانسان • على أن فرويد قدكتب ذلك من قبلأن تصبحتعبيرات مثل **« الأبنية النظرية** constructs » و**« المتغيرات المتوسطة** intervening variables »جزءا من لغة علم النفس •

لكنه أوضح بجلاء أن هدفه هو أن يصور بالرمز ماهو أساسا نشاطات عقلية • وأعلن أن مفاهيمه انما تقوم بنفس الدور الذى تؤديه مفاهيم مثل : الموجات ، والالكترونات ، والطاقة : فى علم الطبيعة ، فهى تؤلف معا فى انماط ذات معنى جوانب من المعرفة الانسانية والخبرة كانت بدون هذه المفاهيم ستبدو شتاتا متنافرة • وهكذا فبينما وجده فى كتابه «محاضرات تمهيدية» يعترف بأن مفاهيمه هى فى بعض الأحيان غير دقيقة ، فانه يدافع عنها مع ذلك على أساس أنها أدوات مفيدة شأنها شأن «مانيكان» أمبير التى تسبح مع التيار الكهربائى ، « وطالما أنها تفيد الفهم الشامل فيجب ألا يستخف بها » • (٣)

لكن تقسيم الحياة العقلية الى : وعى ، وماقبل الوعى ، ولا وعى ، بدا لفرويد أنه يقدم صورة جامدة للعقل • ومن ثم أدخل مفاهيم أقل ايحاء بوجود مناطق عقلية خاصة وأكثر ايحاء بالفاعلية العقلية • (٤)

تلك هى مفاهيم : **« الهو »** ، « والأنا » ، **« والأنا الأعلى »** التى سأحاول وصفها بايجاز •

لقد استخدم فرويد مفهوم « الهو » ليشير الى تلك الجوانب اللاواعيةمن الحياة العقلية التى تتصارع بشدة مع القيم الواعية ، تلك القيم التى يكتسبها الفرد من الحياة العائلية والاجتماعية • ولقد استعار فرويد هذا التعبير من «نيشة » لأنه بدا ملائما ، من حيث هو اشتقاق من ضمير غيرالمتكلم من اللاتينية ، للتعبير عن هذا التعارض مع القيم الواعيه • « فالهو » هو ضمير الغائب (هى وهو) ، هو ذلك الشىء الذى يستبد بنا حين نجد أنفسنا مدفوعين الى السلوك بما يتعارض مع « الذوق السليم » أو المقاييس المقبولة •

ونحن عادة نميل الى اعتبارمثل هذه الاندفاعات وكأنها دخيلة على شخصيتنا الرئيسية فنصفها بعبارات مثل **« لقد غلبت على أمرى »** أو **« لم أستطع مقاومة نفسى »** •

وتشير « الهو » الى الاحتياجات البدائية والغريزية فى الطبيعة البشرية ، تلك الاحتياجات التى لم تتأثر بالاعتبارات الخلقية أو الاجتماعية • وخصائص « الهو » التى أكد عليها فرويد تأكيدا خاصا هى : مطالبها التى تسعى للاشباع دون قيد أو شرط ، ولا عقلانيتها ، ولا أخلاقيتها • وهى تتكون مما يسمى بغرائز الحياة وغرائزالموت، وهى الخصائص السلالية الموروثة التى تربطنا بباقى المملكة الحيوانية • وعلاوة على ذلك ، فان

الخبرات المكبوتة التى هى مؤلمة بدرجة لاتحتملها الحياة الواعية تنخرط أيضا فى دوافع الهو . والمبدأ الذى يحكم «الهو» هو «مبدأ اللذة» أى أنها تسعى الىالأشباع الفورى وغيرالمشروط ودون أدنى اعتبار لملائمة الزمان أو المكان .

والكائن البشرى الذى يدع نفسه كلية تحت رحمة دوافع «الهو» سيجد نفسه فى الحال قد وقع فى متاعب لا حصر لها تؤدى به الى الهلاك . ذلك لأن العالم الخارجى ليس على استعداد للتسليم لنا باشباع رغباتنا . فعلينا دائما أن نتعلم تأجيل هذا الأشباع حتى تسنح الفرصة الملائمة لتحقيق ذلك فى أمان .

على أن «الهو» هى التى تسود حياة الطفل الصغير . فالطفل يصرخ دائما لما يريد . لكنه يتعلم بالتدريج أن هناك عوائق ضد اشباع مطالبه .

فوالداه لا يستجيبان له دائما على الفور . وفى بعض الأحيان ، تقابل مطالبه بالعقاب . والخبرة المؤلمة الناشئة عنأن العالم لايرضخ دائما لمطالبه، تستحدث تغييرا داخل «الهو» .

فيبدأ جزء من « الهو » يوجه اهتمامه للعالم الخارجى ، أى يصبح متنبها له أو داعيا به . وقد دعا فرويد هذا التحوير داخل «الهو» الذى توجه الاهتمام بواسطته الى العالم الخارجى ، بالأنا . ولا أحد يعلم كيف تم هذا التحول لجزء من «الهو» الى «الأنا» . لكن افتراض حدوثه مبدأ



أساس فىالنظرية الفرويدية ، ويمكننا أن نفترض أن الصدام مع الواقع الخارجى كعامل مقيد لرغباتنا ، قد فجر حدوث عملية نضج أدت الى انبعاث الوعى ، أى الخصائص العقلانية للحياة العقلية .

« فالأنا » فى نظر فرويد ، يقوم بالحد من مطالب «الهو» ، ساعيا الى اشباعها على مستوى الواقع . وبعبارة أخرى ، يعارض «مبدأ اللذة» الذى تسير «الهو» وفقا له ، «بمبدأ الواقع» . فهو ينشأ داخل «الهو» كوسيلة لايجاد صيغ لأشباع مطالب « الهو » فى الواقع الخارجى . وقد كتب فرويد قائلا : « وعلى العموم ، فان على **«الأنا» أن ينفذ أغراض «الهو» ، وهو يكون قد أدى واجبه تماما حين ينجح فى خلق ظروف تسمح بتحقيق مطالب « الهو » على أكمل وجه . ويمكن مقارنة العلاقة بين «الأنا» و «الهو» بتلك التى بين الفارس والجواد . فالجواد يمد الفارس بطاقة الحركة ، لكن الفارس يمتلك ميزة تحديد الهدف وتوجيه حركات جواده القوى فى اتجاه هذا الهدف . لكن كثيرا ما يحدث فى العلاقة التى بين «الهو» و «الأنا» أن تكون الصورة أقل اكتمالا مما هى بين الفارس والجواد ، حيث قد نجد الفارس هنا وقد أرغم على توجيه جواده فىالاتجاه الذى يريد الجواد نفسه أن يتجه اليه» (٥) .**

ونستطيع ايجاز خصائص « الأنا» كما رآها فرويد ، على النحوالتالى : أنه يتوسط بين «الهو» والواقع الخارجى . وأنه بينما تظل علاقته «بالهو» على مستوى اللاوعى ، فان علاقته بالعالم الخارجى تصبح واعيه . وانه يسير وفقا لمبدأ الواقع ، وهو المبدأ الذى يأخذ فى الاعتبار الامكانات التى يقدمها العالم الخارجى ، معارضا بذلك مبدأ اللذة الذى يحكم « الهو » . وهو فى تحقيقه لمبدأ الواقع هذا ، عليه أيضا أن يقوم بالرقابة على العمليات العقلية التى يحتمل أن تسىء الى قيم الوعى ومقاييسه . وهو يعطى محتواها صياغة لفظية .

و «الأنا» يتكون فى السنين الأولى من العمر ، حين تسود حياة الطفل روابط انفعالية قويه بينه وبين أبويه . لكن «أنا» الطفل الصغير يكون عادة من الضعف بحيث لايستطيع بمفرده مواجهة مطالب الهو . وعليه اذن أن يقوى نفسه بسلطة الأبوين ، فالأوامر والتوجيهات الأبوية التى تطبق فى الخارج على الطفل ، يعيد الطفل تكوينها داخل عقله كعوامل مانعة قويه . وتحدث هنا عملية توحيد تندمج بواسطتها مواقف الأبوين

ومقاييسهم السلوكية فى عقل الطفل ذاته • وهى عملية شديدة التعقيد ، فهى تشبه الى حد ما محاكاة اللاوعى • وقد تحدث فرويد عن هذه العملية كاحدى عمليات **الامتصاص** introjection ، أى التحويل الداخلى لسلطة الأبوين ونفوذهم (وكذلك الأشخاص الآخرين المهمين فى حياة الطفل) •

وقد سمى فرويد هذه المواقف الأبوية المحولة للداخل **بالأنا الأعلى** • والأنا الأعلى اذن هو تحوير فى الأنا حين يكون هذا الأنا من الضعف بحيث لا يقوى بمفرده على مواجهة مشكلات ومطالب كل من « الهو » ، والواقع الخارجى • فهو نوع من التمثل العقلى للوالدين والأشخاص الآخرين داخل العقل ، وهو تمثل مزود ، فى رأى فرويد ، بخصائص الوالدين بالطريقة المبالغ فيها التى يبدو بها الأبوين أمام عقل الطفل ، خصائص مثل : العلم الكلى ، والقدرة الكلية ، وبكلمة : خصائص سلطه لاتناقش •

ولعل النظرية الفرويدية فى الأنا الأعلى تبدو للوهلة الأولى أنها تقدم نظرة مشكوك فى صحتها لنمو الحياة العقلية • اذ أن فكرة الأنا الذى يتوحد جزء منه مع الأبوين والأشخاص البالغين الآخرين، والذى يصوغ نفسه طبقا للصورة المبالغ فيها للسلطة الأبوية ، هذه الفكرة يمكن أن تبدو لنا وكأنها احدى الأساطير الخيالية • **لكن ماذا تقول هذه الفكرة فى النهاية ؟ تقول أن تأثير الأبوين والأشخاص البالغين المهمين فى حياة الطفل يستمر - بطريقة لم تفهم تماما حتى الآن - مع الطفل حين ينمو ويلعب دورا حاسما فى سلوكه حين ينضج • ومفهوم الأنا الأعلى مطلوب لتفسير استمرار مقاييس الطفولة وقيمها فى حياة الراشدين ولتفسير سمة القهرية التى تسم كثيرا من سلوكنا الذى يبعد كثيرا عما تتطلبه الاعتبارات العملية والانسانية • وما علينا الا آن نتأمل بعض الأشياء البشعة التى يشعر الناس أحيانا أنهم مرغمون على فعلها ، بدءا من النازيين الذين أحسوا أنهم مدافوعون الى تدمير اليهود الى كثير من الفظائع فى التاريخ الدينى والسياسى التى تحدث بدافع الاحساس بالواجب • والنظرية الفرويدية فى الأنا الأعلى تطلب منا أن نسلم بأن كثيرا من الراشدين - ان لم يكن معظمهم - يحملون داخلهم وكجزء مكمل لنفسياتهم ، أنماطا ونماذج من السلوك تنتمى الى مرحلة فى طفولتهم لا تتعرض للنقد وتستمر تمارس تأثيرها القهرى فى حياتهم الراشدة •**

دعنا نرى الآن نوع الصورة التى ترسمها النظرية الفرويدية للحياة العقلية فى خطوطها العريضة • فنحن اذا تجاوزنا التعبيرات أو المصطلحات الخاصة التى تستخدمها النظرية الفرويدية سنجد أمامنا صورة لتفاعل ديناميكى بين الحياة العقلية وبين العالم الخارجى تتحور وتتعدل فيه الحياة العقلية خلال عملية تكيفها مع حقائق العالم الخارجى • وما دعاه فرويد بالأنا انما هو خواص الوعى ، والنموالتفصيلى المتزايد لادراكنا للواقع الخارجى والقدرة على التوفيق بين الاحتياجات الداخلية وامكانيات الأشباع فى الخارج • والواقع أن حدوث مثل هذا النوع من النمو للحياة العقلية هو فيما أعتقد من المسائل الملاحظة فى حياتنا اليومية • فمن حقائق النمو الانسانى التى لاتحتاج الى تأكيد ، أن الأطفال يتعلمون أن يكيفوا أنفسهم مع متطلبات الواقع الخارجى ، وأنهم يظهرون نموا فى الخواص العقلانيه ، أما الاسهام الذى قامت به النظرية الفريدية هنا فيظهر فى كشفهاعن نمط النمو البالغ التعقيد الذى تتضمنه مثل هذه العملية • ولو كان الانتقال من لاعقلانيات الطفولة وتبعياتها مجرد عملية اكتساب بسيطة لخواص العقلانية والاستقلال الذاتى التى يتسم بها الراشد لما كنافى حاجة لأبحاث التحليل النفسى •

أما موضع النقد فى النظرية الفرويدية فهو ، فيما أعتقد ، نوع العلاقة التى تراها قائمة بشكل عام بين جوانب الحياة العقلية الواعية وجوانبها التى هى أساسا لا واعية • اذ أحيانا يعزى الى نظرية التحليل النفسى أنها تجعل الأنا مجرد أداة لخدمة أغراض اللاوعى وأنها عاجزة عن تأكيد سيطرتها المستقلة ازاءها • وبلغة غير فرويدية ، فان النظرية الفرويدية تبدو أحيانا وكأنها تؤكد على أن نفوسنا العقلانية تتحكم فيها كلية غايات لا عقلانية وانفعالية ، وأن دورها يقتصر على ايجاد منافذ فى العالم الخارجى للدوافع الانفعالية لايحدث صراع مكشوف بين هذه الدوافع وبين القيم السائدة • ونموالخواص الواعية والعقلانية للحياة العقلانية - طبقا لهذا التفسير - لا يتضمن مرحلة كيفية فى النمو العقلى • فالعقل الواعى ليس سوى امتداد لطبقة اللاوعى السفلية يتلمس الطريق الى مسالك مباحة للافصاح عن أهواء اللاوعى •

وانه لمن الصحيح طبعا أن الناس أقل عقلانية بكثير مما يميلون الى الظن بأنفسهم ، وأنهم فعلا يميلون الى استخدام خواص الوعى لديهم لتحقيق غايات لا عقلانية •

وما على الانسان الا أن يتأمل كيف أن العلم كثيرا ما يستخدم للتدمير والموت لكى يدرك كم من العقل تستعبده قوى لا عاقلة . غير أن وجود علم النفس ، والتحليل النفسى على وجه الخصوص ، انما هو دلالة على أن هذا الاستعباد ليس تاما . فالعبد الذى لا يدرك عبوديته ، والذى يقبل هذه العبودية على أنها شيء طبيعى ، سيظل عبدا الى الأبد . والشرط الأول للتمرد على أى نوع من أنواع العبودية انما هو ادراك وجود هذه العبودية. وهذا صحيح أيضا بالنسبة لعبودية نفوسنا العاقلة للغايات اللاعاقلة ، أى عبودية « الأنا » « للهو » . وحينما يدرك الناس ، وهم قد بدأوا يدركون ، أن نفوسهم العاقلة تخدم غايات لا عاقلة ، فانهم بذلك يتخذون أولى الخطوات نحو التحرر من هذه العبودية .

وجدير بالذكر أن فرويد ، رغم تأكيده على ضعف « الأنا » وتبعيتها ، فانه لم يتخذ موقفا شديد التشاؤم فيما يختص بعلاقتنا «بالهو» . فقد وبخ فى أحد كتبه أولئك المحللين النفسيين الذين عولوا كثيرا على ضعف الأنا وأكد أن هناك امكانات للتحكم النفسى . اذ كتب قائلا : « من المناسب عند هذه النقطة أن أتساءل : كيف يمكن التوفيق بين تسليمى هذا بقدرة « الأنا » وبين الوصف الذى قدمته فى كتابى « الأنا » و « الهو » ففى ذلك الكتاب رسمت صورة لتبعية الأنا لكل من «الهو» و «الأنا الأعلى» ، بينت مدى عجزه وخوفه ازاءها ، وبينت مدى الجهد المطلوب لكى يتمكن من الاحتفاظ بسيطرته عليهما . وقد ترددت هذه الفكرة كثيرا فى كتابات التحليل النفسى . ولقد وجه قدر كبير من التركيز على ضعف « الأنا » فى علاقته «بالهو» ، **وعلى عجز العناصر العقلانية** لدينا فى مواجهة القوى اللاعقلية بداخلنا ؛ وهناك ميل قوى الى اتخاذ هذا القول أساسا لوجهة النظر الكلية للعالم كما يقدمها التحليل النفسى . لكن المحلل النفسى على وجه التأكيد ، بما له من معرفة بالطرق التى يحدث بها الكبت ، يجب عليه ، من بين الناس جميعا ، أن يحجم عن اتخاذ مثل هذا الرأى المتطرف والوحيد الجانب » (٦) .

وإذن ، فعلى الرغم من النزعة التشاؤمية فى كثير من كتابات فرويد ، وعلى الرغم من ميل نظرية التحليل النفسى الى تصوير الطبيعة الانسانية على أنها ، أساسا ، لا تتغير ، فانه من الممكن الاهتداء الى السمة الكيفية فى نمو « الأنا ». وقد أعاد كتاب مثل « فروم » و « هورنى » صياغة النظرية التحليلية على ضوء مفاهيم أكثر اجتماعية، متفقة مع وجهة النظر القائلة ان الأنا يمتلك خصائص لا يمكن اختزالها الى مجرد دوافع «الهو». يقول « فروم » : « **ان مفتاح مشكلة علم النفس ، انما يكمن فى ذلك النوع الخاص من علاقة الفرد بالعالم وليس فى اشباع أو احباط هذا الاحتياج الغريزى أو ذاك كما هو** » (٧) . بل ان محللا متمسكا بالتقاليد مثل الدكتور ارنست جونز أمكنه أن يقول فى عام ١٩٥٩ : « **انه لمن عقائد التحليل النفسى أن الانسان أينما كان هو مخلوق اجتماعى ، وأن محاولة التمييز بين علم النفس الفردى وعلم النفس الاجتماعى انما ترجع الى أوهام تأصلت فينا . وما تعنيه بهذا القول هو أن عقل الانسان ينمو كلية من خلال تفاعله مع الكائنات البشرية الأخرى ، ولا يمكن تصور وجود فرد لم يتكون بهذه الطريقة** » (٨) .

و « النوع الخاص لعلاقة الانسان بالعالم يكشف عن نفسه فى وعى الانسان الاجتماعى أو وعيه بعلاقاته ومسئولياته تجاه الآخرين . لكن هذا الوعى ، لسوء الحظ ، ما زال ضعيف التأثير فى حياة البشر ، اذ أن هذه الحياة تقع كثيرا تحت تأثير لا عقلانيات مستمدة من الطفولة . ومن ثم ، فان كل تفكير اجتماعى وسياسى ، كما سأحاول اثبات ذلك فيما بعد ، يجب أن ينطلق بدءا من هذه الحقيقة : ان الرجال والنساء ، فى كثير من النواحى الهامة فى نفسياتهم ، يفشلون فى تجاوز عادات وأنماط التفكير السائدة طفولتهم .

---

(١) فرويد ، محاضرات تمهيدية جديدة ، هوجارث ص ٩٤ .

(٢) انظر الفصل الثانى من كتاب الماركسية والتحليل النفسى .

(٣) فرويد ، محاضرات تمهيدية ، ألن ويونوين ١٩٢٣ ، ص ٥٢٠ .

(٤) لهذا السبب أيضا فضل فرويد عدم استعمل تعبير تحت ـ الوعى . لانه يوحى الى حد كبير بوجود منطقة عقلية خاصة ولايوحى بالفاعلية العقلية .

(٥) محاضرات تمهيدية جديدة ، ص ١٠٣ .

(٦) فرويد ، الاحباطات والاعراض والقلق ، هوجارث ١٩٣٦ ، ص ٢٨ ـ ٩ .

(٧) فروم ، الانسان من أجل نفسه ، روتلدج ١٩٤٩ .

(٨) ارنست جونز ، التداعيات الحرة ، هوجارث ١٩٥٩ ، ص ١٥٣ .

علم الاجتماع

بين

العقل المنهجى والتبرير الأيديولوجى

عبد الباسط محمد

يستطيع المتتبع لحركة علم الاجتماع ، منذ قدر له أن يأتى للوجود وحتى أواخر حلقات تطوره ، أن يلاحظ ما هنالك من مؤلفات أفردت صفحاتها خصيصا لتحديد ملامحه وتوضيح مجاله واطاره ، والقاء الضوء على نقاط الالتقاء والتمييز بين مدارسه واتجاهاته النظرية . ولعل من بين أكثر هذه المؤلفات ذيوعا ، بل وقبولا بين العاملين فى الحقل السوسيولوجى ،ما قدمه لنا عالم الاجتماع الروسى المولد ، الأمريكى الموطن « بيترم سروكين » ونحدد من بين مؤلفاته تلك التى حاول أن يرصد عبر صفحاتها حركة علم الاجتماع . بادئا بكتابة «**النظريات السوسيولوجية المعاصرة**» سنة ١٩٢٨ ، والى أن أنهى محاولته بمؤلفه « **النظريات السوسيولوجية اليوم** » سنة ١٩٦٦ . ولو اقتفينا مسار كتابه الأخير ،



خليفة

لاتضح لنا أنه حاول أن يطالعنا من خلاله على أهم التغيرات والتطورات التى طرأت على هذا العلم ما بين عامى ١٩٢٥ ، ١٩٦٥ ، مع مقارنة هذه الفترة بتلك التى عايشها العلم منذ نهاية القرن التاسع عشر وحتى مشارف عام ١٩٢٥ · واذا كنا نود أن نقف ى عجاله على أهم التغيرات والتطورات التى لحقت بعلم الاجتماع فى كتابه الأخير ، فذلك بقصد الانطلاق منهما كنقطة بدء للمقال الراهن ·

لقد نظر « سروكين » الى التغيرات التى طرأت على علم الاجتماع من خلال بعدين : وسم الاول منهما بأنه خارجى يمثل المكانة العامة للعلم بوصفه نظاما علميا ، والثانى بأنه بعد داخلى يعنى بمكونات العلم وبنائه العام ومحاوره النظرية الأساسية · ويعد النوع الأول من التغيرات سيرا فى اتجاه نمو العلم عن طريق ازدياد البحث السوسيولوجى وتكاثره أعدادا ونشرا ، فقد قدر له أن يطرق أبواب عدد كبير من الجامعات والكليات والمدارس العالية مما ساعد فى نمو مكانته الاكاديمية كعلم معترف به ، كما قدر للمشتغلين به التوسع فى توظيف خبراتهم السوسيولوجية فى عدة مجالات : كالحكومة والطب والقوات المسلحة والشئون الاجتماعية الخارجية وما الى ذلك · هذا بجانب تدفق التفسيرات السوسيولوجية وانسيابها الى علوم الحياة والنفس والطب النفسى والتاريخ والسياسة والاقتصاد والقانون والاخلاق · ويدلل لنا هذا الضرب من التغيرات على ما حققه هذا العلم من انجازات فى مجالات لم يسبق له الاتصال بها ، أو تدعيم مكانته فى تلك التى سبق له طرق أبوابها أو الوقوف عند بدايات دروبها ·

وبصدد التغيرات التى لحقت بعلم الاجتماع مقارنة بالفترة السابقة ـ التى امتدت ما بين نهاية القرن التاسع عشر حتى منتصف العقد الثالث من القرن العشرين ـ فمن بين أهم ملامحها توجيه قسط كبير من الاهتمام نحو طرق البحث السوسيولوجى وأساليبه الفنية ، هذا فى الوقت الذى وجه فيه قسطا أقل نسبيا من الاهتمام الى كشف وصياغة نظريات واضحة محدودة حول القضايا والمشكلات الاجتماعية والثقافية الاساسية · أما عن البحوث نفسها فقد عنيت بشكل أساسى بمقارنة ما يسمى بالاشكال السوسيولوجية الصغرى ، على حين أن اهتماما أقل نسبيا قد ركز فى مشكلات وقضايا الواقع الاجتماعى والثقافى فى جملته · ويشير « سروكين » الى أن من أهم الاختلافات بين الفترتين : السابقة واللاحقة ، وجود ميل قوى وواضح فى الفترة الأخيرة لعبور الهوة بين مدارس العلم · فقد سقطت أو تلاشت كثير من الدعاوى والافتراضات الاحادية الجانب ، كما برز بشكل جلى الاتفاق حول عدد من النقاط الهامة فى علم الاجتماع مما دنا بالمشتغلين به مما أسماه

« سروكين » بالنموذج المتكامل Integral Type للنظرية السوسيولوجية ، الذى يعتمد فى جوهره على الجوانب الصادقة فى كل مدرسة من مدارس علم الاجتماع ٠

تلك هى أهم أبعاد الصورة العامة التى قدمها لنا سروكين فى آخر أعماله العلمية ٠ وبالرغم من عظمة عرضه ، فان تحليله يشوبه قدر من القصور اعترف هو به فى تقديمه للكتاب ، ويتلخص هذا القصور فى أنه ركز اهتمامه فى علم الاجتماع الامريكى ، ومن ثم فمن الخطأ والتعجل تعميم نتائجه على علم الاجتماع قاطبة ، كما أنه بحكم والنظرية السوسيولوجية اهتماما واضحا ، خاصة وأن هناك محاولات عدة أعادت اثارتها فوق المسرح السوسيولوجى فى ستينات هذا القرن ٠ فمنذ حلول العقد السادس من القرن العشرين وعلم الاجتماع يشهد حركة غير عادية ، حركة سوف تترك آثارها واضحة فى تاريخ هذا العلم وربما مصيره ٠ فأحيانا تتجه هذه الحركة هبوطا الى اطاره التصورى لم يعر قضايا علاقة الأيديولوجية مهده ونشأته الاولى ، وأحيانا أخرى تتجه صعودا بقضاياه النظرية والمنهجية ، بل وتتجاوزها فى بعض الأحايين برفض بعض من هذه القضايا والتشكيك فى مفهوم العلم ذاته وتصوراته الفرعية ومناهجه وأدواته ، الامر الذى يشير بوضوح الى وجود أزمة علمية وعقلية يعانى منها علم الاجتماع ، تتمثل فى صراع المذاهب الفكرية والنظريات بين الوحدة والتعدد فى الاطر النظرية ، والتوزع بين الموضوعية العلمية التى تود محاكاة العلوم الطبيعية وبين الطابع الانسانى لعلم اجتماعى يتأثر بالواقع ويحاول أن يؤثر فيه ، والربط بين الطابع العام الذى يتخطى التمايزات بين المجتمعات للاتجاه نحو العمومية والعالمية والظروف المجتمعية والاممية ٠

والملاحظ فى هذا الشأن أن هذه الأزمة ـ تجاوزا ـ تتلثم بأردية متمايزة وقوالب عقلية خالصة ، أو تبريرية سياسية وأيديولوجية أو هما معا ، وذلك حسب نوع القضايا المثارة ومقتضيات أطرها المرجعية ٠ واذا كان المقال الراهن يحاول أن يشير الى بعض ملامح هذه الازمة ، فسوف نحاول ذلك من خلال بعض الجوانب التى تتعلق بمفهوم العلم وبدائله النظرية ٠

أولا : ـ تعريف علم الاجتماع بين العقلانية العلمية والغاية التركيبية ٠

تزخر مؤلفات علم الاجتماع منذ ابن خلدون وأوجست كونت وحتى المؤلفات الأخيرة « لأوزيبوف وكوتستانتينوف وكيل » فى الاتحاد السوفيتى ، و «ريمون آرون» بفرنسا و « روبرت فسيبت وليون برامسون وهانز بيتر دريتزل » وغيرهم فى الولايات المتحدة ، تزخر كتابات كل هؤلاء بمحاولات عديدة لتحديد وتعريف علم الاجتماع ٠ وبالرغم من وفرة هذه المحاولات فقلما نجد بينها اتفاقا ، أو قدرا من القبول حول تعريف واحد لهذا العلم ، الامر الذى يدعو الى الاستغراب ويستثير بعض التساؤلات والشكوك ، ويلقى فى نفس الوقت بصيصا من الضوء على تلك الصراعات الفكرية والنظرية بين مدارس الفكر السوسيولوجى والتى برغم احتدامها واشتداد أوارها لا نجدها تقف على ساحة مشتركة محدودة ، أو واضحة المعالم والقوائم حتى تستطيع كل مدرسة أن تصوب هدفها نحوها ٠ ومع أن هذا الوضع قد يكون ملء مسمع وبصر بعض السوسيولوجيين ، فسوف ندلل عليه بعدد قليل من الامثلة بغية تبيين بعض ملامحه ٠ فعالما الاجتماع « بروم وسيلزنك » يعرفان العلم فى كتابهما « **علم الاجتماع** » بأنه واحد من العلوم الاجتماعية ، يهدف الى كشف البناء الاساسى للمجتمع الانسانى وتحديد القوى الاساسية التى تقوى من الجماعات الاجتماعية أو تضعفها ، كما أنه يحاول فهم الظروف التى تشكل الحياة الاجتماعية ٠ وعلى هذا فعلم الاجتماع نظام فكرى وعقلى يجد فى طلب معرفة أساسية حول طبيعة الاشياء (علم الاجتماع ، الطبعة الانجليزية نيويورك ١٩٦٣ ص٣)٠ وهناك تعريف آخر يحاول من خلاله «ميلتون بارون » فى كتابه « **علم الاجتماع المعاصر** » أن يحدد علم الاجتماع من خلال التفاعل الاجتماعى وتأثير الانساق الاجتماعية على الاستجابات العقلية والانفعالية والسلوكية للكائنات الانسانية (الطبعة الانجليزية ، نيويورك ١٩٦٥ ص ٢) ٠ نجد أن « أوزيبوف » أحد علماء الاجتماع السوفييت ، يقدم لنا أكثر من تعريف لعلم الاجتماع ٠ فقد عرفه **أولا** من خلال موضوعه المحدد الذى يدرسه ، وهو المجال المدنى (أوزيبوف ، قضايا علم الاجتماع ترجمة د٠ سمير نعيم ، د٠ فرج أحمد ، دار المعارف ١٩٧٠ ص ١٨٠) ٠ وعرفه **ثانيا** من خلال ما يهتم به علماء الاجتماع ، الذى يعنون بالبناء الاجتماعى وما يشتمل عليه من علاقات بين الطبقات بعضها البعض ، وعلاقات داخل الطبقة الواحدة ، مؤسسات اجتماعية تنظم هذه العلاقات ، كما أنه يهتم بنمو التفاعل بين الانظمة والتنظيمات داخل

المجتمع (المرجع السابق ص ٢٧) وعرفه **ثالثا** من خلال العوامل المفسرة للظواهر الاجتماعية ، ومن ثم يرى أنه ليس علم العوامل النفسية الاجتماعية، لكنه علم العوامل والظروف التى تكونت تاريخيا، والتى تحدد طابع ومحتوى هذه العوامل الاجتماعية النفسية ، التى تكون بدورها أشكالا للتعبير عن قوانين موضوعية نوعية وعامة للنمو » (الترجمة العربية ص ٩٦) ٠

توضح لنا التعريفات السابقة أنها تنطلق فى تحديد العلم من ركائز مختلفة ومتباينة ، فتارة يعرف عن طريق العلاقات ، وتارة أخرى عن طريق التفاعل ، وثالثة عن طريق البناء الاجتماعى ، وكل من هذه التعريفات لم يضع فى حسبانه أن يضمن محاولته ما يميز علم الاجتماع عن العلوم الاجتماعية الاخرى من جانب، وما يجمعه معها من خصائص مشتركة من جانب آخر ٠ فالعلاقات والتفاعل يدرسان من خلال علم النفس الاجتماعى والانثروبولوجيا الاجتماعية ، وكذلك مفهوم البناء الاجتماعى الذى أشار اليه « أوزيبوف » يعد مفهوما أساسيا ومحوريا فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية ٠ كما أن البعض يخلط بين موضوع العلم وموضوع النظرية السوسيولوجية ، « فأوزيبوف » يرى أنه علم العوامل والظروف ، وذلك بعد تفسير لا يميز علم الاجتماع عن غيره من العلوم الاجتماعية ٠

وثمة ملاحظة أخرى على محاولات تعريف العلم مؤداها أن كل مشتغل وكل مفكر حاول أن يحدد العلم ، انما فعل ذلك من خلال مفهومات ومصطلحات لا يوجد اتفاق على معناها ومبناها بين جمهور السوسيولوجيين ٠ «فماكيفر وبيج» فى كتابهما «المجتمع» يركزان على العلاقات الاجتماعية، ولكن ما هو تصورهما الدقيق لهذا المفهوم ، وهل هناك اتفاق على معناه بين العلماء ؟ الواقع أن مفهومات علم الاجتماع فى معظمها مازالت محل نقاش وجدال ، الامر الذى يجعل اللجوء اليها فى تعريف العلم أمرا لا يخلو من مثالب ، لأن المفروض أن يكون هناك اتفاق نسبى على تعريف العلم أولا ، ثم مفهوماته ثانيا ، اذ ليس من المنطقى أن نطالب باتفاق على المفهومات دون وجود هذا الاتفاق على تعريف العلم ذاته ٠ **وربما كان فى دواعى الخلاف على العلم ، اختلاف المواقف والمواضع التى نظر من خلالها كل باحث اليه ، فنجد البعض يسير فى ركب محاكاة العلم الطبيعى، فيختصر العلم ويضيق موضوعه تضييقا شديدا ، فى حين أن البعض يتجاوز به العلوم الاجتماعية برمتها ويحلق فيما وراءها لكى يبنى نسقا فكريا يحتويها جميعا ويحتوى واقع الحياة الاجتماعية فكرا ومواقف وسلوكا ٠**

واذا أردنا أن نلقى بعض الضوء على سبب هذا التباين فى محاولات تعريف العلم فاننا سوف نشير الى غايات العلم التى يصبو الى بلوغها ونوضح كيف أثرت فى تاريخ العلم وفى تحديده٠ ففى الدرس الاول الذى خصصه عالم الاجتماع الفرنسى « ريمون آرون » لتحديد مفهوم علم الاجتماع ، والذى نشره فى كتابه « **ثمانية عشر درسا عن المجتمع الصناعى**» نجده يشير الى أن هذا العلم يتميز بأنه يبحث عن نفسه دوما ٠ **فعلماء الاجتماع جميعا يتفقون على نقطة ، وربما على نقطة واحدة : هى صعوبة ايجاد تعريف للعلم ٠ وهذا يعنى أنه دائما علم يتساءل عن ذاته ، ومن ثم فكلما توغل المشتغلون به فى استكشاف الشىء ، يتساءلون عما يفعلون !** (الترجمة العربية، نسيم محرم ، عالم الكتب ١٩٦٨ ص٦)٠ وقوله « آرون » هذه تجعلنا نتساءل : طالما أن العلم فى تساؤل حول نفسه فما الذى يستطيع أن يقدمه اذن من حقائق حول الواقع الاجتماعى ، وهى الحقائق التى ينبغى عليه أن يقدم الكثير منها للفكر الانسانى ؟ انه يتساءل ــ علم الاجتماع ــ أساسا لأنه يريد أن يكون علما خاصا متميزا ، ولأنه يريد فى نفس الوقت أن يكون علما تحليليا يحلل الواقع وفقا لمقتضيات المنهج ، وعلما تركيبيا يفيد فى فهم المجتمع وتفسيره ، بل وتوجيهه ٠ وبعبارة أخرى ، فان علم الاجتماع موزع دائما بين الهدف العلمى من ناحية والتركيبى الذى يتأثر بالغايات السياسية من ناحية أخرى ، وتبعا للبلاد وللعصور وللمدارس ، يضع العلم نفسه تحت تصرف الغاية العلمية ، ويضاعف البحوث التفصيلية أو على العكس ، يسعى الى الابقاء على الغاية التركيبية ويجازف بأن يضيع فى متاهات مختلفة ٠ ومن هذا الموقف المعقد الذى يضم هدفين هو مشدود اليهما معا ، نتجت شكوك علماء الاجتماع أنفسهم وألوان النزاع بين مختلف المذاهب الاجتماعية ٠ وحاول البعض أن يقترب بالعلم من الغاية العلمية فيدقق فى الوسائل المنهجية والمنطقية والعقلية ، أو على العكس يجازف البعض الآخر بالضياع بين أمواه الفلسفة تارة والايديولوجية تارة أخرى ٠ ومن النقاط الواضحة فى صدد هاتين الغايتين ، أن الوسائل اليهما متنائية ، بمعنى أن السبيل الى احداها يوصد المنافذ والدروب نحو الاخرى ٠

فالغاية العلمية فى جوهرها عقلية منهجية ، والتركيبية أضحت الآن تعيش فى أسار الايديولوجيات وترتع بين السياسات ومن ثم فان أى حركة نقدية تستهدف تصحيح مسار العلم وتركز اهتمامها فى الاسس العقلانية المنهجية فقط ، هى بالضرورة حركة ناقصة تنظر للامور من جانب واحد فقط ، ونفس الشىء بالنسبة لتلك التى ترى فى الساسية منطلقا وموجها ومرشدا لها ٠

يتضح مما سبق اذن أن علم الاجتماع كان ولا يزال موزعا بين شاطئين هما بطبيعتهما متنائيان : العلمي والتركيبى ٠ واذا كان قد قدر لهذا العلم أن يولد على يد العلامة العربى ابن خلدون ، فقد أعيد ميلاده على يد الفرنسى الوضعى « أوجست كونت » ومن ثم جاء ذلك ميلادا تركيبيا سياسيا أكثر منه علميا أو عقليا خالصا ، لأنه وضع بين جدران الوضعية ٠ فعلم الاجتماع الوضعى بحكم اتجاهه الفكرى كان عليه أن يكون تبريريا ، فقد وضع « كونت » الاطار العام لنظريه اجتماعية يراد لها أن تبطل تأثير الاتجاهات « السلبيه » أو « السالبه » فى المذهب العقلانى ، ومن ثم تصل الى دفاع أيديولوجى عن مجتمع الطبقه الوسطى ، وتحمل ايضا بذور تبرير فلسفى للنزعة التسلطية ٠ كذلك فان الارتباط بين الفلسفة الوضعية وبين النزعة اللاعقلانية المميزة للايديولوجية التسلطيه اللاحقة كان واضحا كل الوضوح فى كتابات كونت ٠ وحتى عندما نادى بضرورة طرد الميتافيزيقا من ميدان الدراسة الاجتماعية ، فذلك لأنه أحس بخطورتها على النظام الذى يود الحفاظ عليه ، وبالتالى اقترنت وسيلته فى ابعاد هذه الميتافيزيقا برفض ادعاء الانسان أنه قادر على تغيير نظمه واعادة تنظيمها وفقا لارادته العاقلة (هربرت ماركيوز ، العقل والثورة ، ترجمة د٠ فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية للتأليف والنشر ١٩٧٠ ، ص ص ٢٢٧ ـ ٢٣٠) ٠ وتبين لنا الفقرة السابقة أن علم الاجتماع منذ اعادة ميلاده على يد « كونت » كان موزعا أيضا بين هدفين أحدهما أعلنه «كونت» وهو هدف علمى بحت يتجه الى جعل دراسة المجتمعات البشرية مناظرة فى موضوعيتها لدراسة العلوم الطبيعية ، والآخر لم يصرح به كونت وربما لم يكن واعيا به وهو الحفاظ على النظام الاجتماعى القائم ٠ **وعليه فانه اذا كان علم الاجتماع قد سعد بهذا الميلاد ، فقد شقى بنفس القدر، لأن الروح التبريرية ظلت ملاحقة له ومؤثرة فيه حتى آخر اتجاهات الفكر فيه سواء فى المدرسة الامريكيه أو السوفيتية الماركسية ، وما يتوسط بينهما من علماء ومفكرين فى اطار العلم ٠**

ثانيا : البدائل النظرية وفلسفات التبرير :

اشرنا فيما سبق الى أن علم الاجتماع كان مشدودا بين الهدف العلمى والهدف التبريرى طيلة تاريخه ، وكان من الممكن ايجاد مركب أو تركيب على أساس علمى يوفق بين الهدفين ويحميهما معا ، فالمفروض أن يتمسك العلم بقواعد علميه تميزه عن دروب النشاط الفكرى والعقلى الاخرى للانسان ، كما أنه ينبغى عليه أن يساهم فى فهم المجتمع وتفسيره بل وتغييره كلما أمكن ذلك ، غير أن الذى حدث فى كثير من الاحوال ـ تقريبا ـ أنه كان مستقطبا الى الغايه التبريرية التى تأثرت بالروافد التى صيغت من خلالها مقطورات التحليل والتفسير ، سواء كانت هذه الروافد نابعة من أصول فلسفية عقلية ، أو فلسفية أيديولوجية مما جعل الاتجاهات النظرية تتباين بتباين المصالح الطبقية التى تخضع بدورها لظروف الاجتماعيه التى عاش فى ظلالها كل عالم ٠ ولكى نوضح هذا سوف نشير الى بعض الاتجاهات النظريه التى صاغها بعض من علماء الاجتماع ٠ فلو نظرنا الى علماء من أمثال «فيبر» و « دوركايم » نجد أنهما لم يعيشا بعيدا عن الصراعات الاخلاقية التى دارت فى القرن التاسع عشر ٠ فكل منهما لم تأت نظريته فى ضوء العلم وقواعده وأصوله فقط بل انها جاءت أيضا نتيجة لتجربته الشخصية وأيديولوجيته التى اختطها لنفسه ولم تأت أفكاره بعيدة عن تصوره للأمور ، وهو التصور الذى يقترب من تصورات الفنان ٠ فقد هام «دور كايم وفيبر» بالسياسة هياما بكل ما تحمله الكلمة من معان ٠ فدوركايم نفسه هو الذى كان يقول : ان علم الاجتماع لايستحق ساعه من العناء اذا لم يكن يساعد فى حل المشكلات الاجتماعية ، و «فيبر» كان يتمنى أن يكون قائدا « الحزب » أو رجلا من رجال الدولة ٠ ولو لم يكن بروتستانتيا معذبا عانى مع الكثير من أبناء مجتمعه فهل كان سيدرس لنا دور البروتستانتينية فى نشأة الرأسمالية ؟ (آرون المرجع السابق ص ١٥ ـ ١٦) ، ولو قدر له أن يعيش فى ظروف تاريخية أخرى فى مجتمعه ، أو أن يعيش فى مجتمع آخر ، كان سيدرس أيضا البروتستانتينية ؟ أم أن العالم شأنه شأن المفكر والفيلسوف والفنان يتأثر بالظروف المحيطة بطريقة أو بأخرى ، ويعبر عنها بغية تحقيق

هذه المصلحة أو تلك · وهل أدرك «دوركايم» مثلا ظاهرة «الأنومى» أو تفكك المعايير واهتزازها والفراغ الأخلاقى من خلال تحليل امبريقى بالمعنى المعروف لهـذه الكلمة اليوم ؟ اننا لو تتبعنا دراسته عن الانتحار تتبعا دقيقا لاتضح لنا أن الفكرة كانت فى عقله قبل أن يشرع فى النظر للاحصاءات والسجلات · ولكن من أين أتى بهذه الفكرة ؟ لا يستطيع أى باحث ان يقدم اجابة مؤكدة دقيقة ، فربما أخذها من « توكفيل » الذى أخذها من « لامينة » Lamennais الذى ربما أخذها بدوره من « بونال » · أو أن الفكرة قد تكون قد أتت اليه من خبرته الشخصية أو من « تلمود » الأحبار الربانية الموسويين · لا يستطيع أحد أن يؤكد أيا من هذا ، ولكنها جميعا فروض تؤكد أن الفكرة أتت من مصدر غير المنهج العلمى وتصنيف الوقائع أو من رحاب الموضوعية ·

وايجازا للقول نشير الى أن فى علم الاجتماع اليوم عدة اتجاهات نظريه : كالعقليه والصراع والتكامل والبنائية الوظيفية ، ومع ذلك فهناك مدرستان أساسيتان :هما الأمريكيه والسوفيتيه لكل اتجاهها النظرى ومتطلباتها المنهجية وفلسفتها التبريرية وطريقتها فى هذا التبرير ، وسوف نشير فيما يلى بشىء من الايجاز لكل منهما ، لكى نوضح كيف أن علم الاجتماع لم يتمكن من تحقيق تركيب يجمع بين أهدافه على أساس علمى لأن العلماء كانوا يجدون مزايا فى الجنوح الى الهدف التبريرى ·

(أ) المدرسة الأمريكية فى علم الاجتماع

هناك مظاهر عامة لعلم الاجتماع الأمريكى ، أبرزها : التعدد فى البدائل والاتجاهات النظرية التى تتغذى على المذاهب الوضعية والبرجماتية والتطوريه ، ومع وجود هذا التعدد فربما تتفق جميعها فى الغايه التبريريه التى تسعى للحفاظ على النظام الرأسمالى الراهن فى الولايات المتحدة، وتتعاطف معه وتتطوع وتتفنن فى خدمته · وليس هذا موقفا جديدا لعلماء الاجتماع فى أمريكا ، بل هو يضرب بجذوره الى نشأة هذا العلم فى هـذا المجتمع ، ولم يغرب عن أنظارهم فى أى فترة من فترات تاريخ هذا العلم · فكلما أوشك وقود هـذا الهدف أن ينضب وجد من يضيف مزيدا من الوقود ، وكلمـا هددت الرياح خيمة الرأسمالية تطوع من علمـاء الاجتماع من يعاود الطرق على أوتارها ليثبتها فى أرضية المجتمع ·

وندلل على ذلك فنقول أن رواد هـذا العلم فى أمريكا من أمثال « ليستروارد » و « جيدنجز » و « ألبيون سمول » كانوا متضامنين أيديولوجيا مع الرأسمالية · فليستر وارد صاحب علم اجتماع السعادة Sociology of Happiness كان يعارض بشدة المذهب الحر ، لكنه لم يرفض مطلقا الرأسمالية والملكية الخاصة ، فحب النقود بالنسبه اليه لم يكن فقط أساس الاقتصاد فى المجتمع الصناعى ، بل هو الأرضية التى تعدى جدور كل شىء يستجلب السعادة فى المدينه الحديثة · و « جيدنجز » أول من جلس على كرسى الاجتماع بجامعة كولومبيا سنة١٨٩٤، راى أن علاج المجتمع الأمريكى وخلاصة فى الاستعمار وهى ما نادى به « تيودور روزفلت » من أفكار ، بل انه – اى جيدنجز – سخر دراسته فى علم الاجتماع لكى يصل الى أن الاستعمار يساعد على النمو والتقدم · وأما ألبيون سمول فقد نشر مقالا فى المجلة السوسيولوجية الأمريكية عام ١٩٢٥ أسماه « سوسيولوجيا الارباح » ، نادى فيه بعدم المساس بالراسماليه وابدى تعاطفا واضحا معها، لأنها هى التى كانت تنفق على جامعة شيكاغو التى كان يعمل بها ·

واذا كان ذلك هو حال بعض الرواد الأول ، فان اللاحقين لم يتقاعسوا فى الترديد من خلال قوالب وأردية تاخذ أشكالا أخرى ، للحفاظ على نفس المسار ، والسير فى ذات الطريق · « فتالكوت بارسونز » الذى يعد بحق من أبرز العلماء المعاصرين فوق المسرح السوسيولوجى فى أمريكا يجند نفسه ليلعب دور البطوله فى خدمة الرأسمالية ، وليجعل نظريته حول الفعل الاجتماعى S. action فى خدمه النفعيه الاقتصاديه تلك النظريه التى يحكم موقف الفاعل فيها دافعية القيمه Value-motivation · هذا بالاضافة الى أن فكرته حول التوازن والتكامل ترتبط بالحفاظ على المجتمع الرأسمالى ، ولذلك عد أى خروج أو انحراف عن النظام مرضا اجتماعيا (ن · ف · نوفيكوف ، الرأسمالية ونظرية بارسونز فى الميدان العملى ، فى مجلة مشكلات فى الفلسفة رقم ٣ ، ١٩٦٣ ص ص ١١٨ – ١٢٩) · وقد كانت أفكاره هذه مثار نقد شديد من أصحاب نظريات الصراع والتغير سواء فى داخل المدرسة الأمريكية أو خارجها · « فلويس كوزر » عالم الاجتماع الأمريكى هاجم «بارسونز» هجوما شديدا فى مقدمة كتابه عن « **وظائف**



الصراع الاجتماعى » سنة ١٩٦٥ لأنه تغافل وتجاهل مشكلات الصراع الاجتماعى والتغير · فبارسونز كان يحصر كل تفكيره فى التوازن والوسائل التى تساعد على الحفاظ عليه من خلال توجيه القيم للفاعل الاجتماعى · كما أنه لم يهتم بعلاقات القوة وعلاقتها بالتغير الاجتماعى ، وكذلك الديناميات الطبقية متعمدا فى هذا الصدد عزل علم الاجتماع عن التاريخ ، لأنه هدف أيدلوجيا الى تبرير الصورة القائمة للمجتمع ، ومن ثم اعتبر التغيرات الاجتماعية وسائل تخدم الجماعات المنحرفة · (سيدج جوناس S. Jonas) (بارسونز الملك المخلوع ، الانسان والمجتمع ، باريس ١٩٦٦ ص ص ٥٣ ـ ٦٥) · **ولكى نوجز فى القول نشير الى أن علم الاجتماع الأمريكى كان ولا يزال فى خدمة السياسة فجاءت مفهوماته الأساسية كالمكانة والتدرج والتكامل والوظيفة الاجتماعية والضبط تبريرا لما هو قائم ، ومحاولة للحفاظ عليه ، ورد فعل مناهضا للعلمانيهوالعقلانية العلمية ، ومن ثم صور المجتمع ـ ويقصدون بذلك النظام القائم ـ كقوة غيبيه فوق كل اراده وفوق كل منطق الا ما يواكب ما هو قائم ، ويسير فى بعده الأحادى الجانب** · واذا كانت قد ظهرت بعض الاتجاهات الاصلاحية فى علم الاجتماع الأمريكى، فذلك لترميم النظام والعمل على بقائه · فتلك هى القسمة الأساسيه للموقف النظرى ، وقد ترتبت عليها بعض النتائج التى تجعل من علم الاجتماع نسقا نظريا أشبه ما يكون وأشد قربا من علم النفس الاجتماعى · فحياة الأفراد فى المجتمعات ـ لا الجماعات ـ كانت محور التفسير كما أن علماء الاجتماع الأمريكيين يفضلون توضيح النظم والبناءات الاجتماعية من خلال سلوك الأفراد والأهداف والحالات العقلية لهم ودوافعهم التى تحدد سلوكهم داخل الجماعات الاجتماعيه وذلك للهروب بعيدا عن الأوضاع البنائية وما تحتويه من تناقضات ·

يتضح اذن أن هدف العلم فى معظمه تبريرى لحفظ النظام ، **لكن هل يعنى ذلك أن العلماء لم يتعرضوا للتغير الاجتماعى ؟ الواقع أنهم يدرسون التغير ، لكنه تغير هادىء تدريجى مشروط بعدم قبول الثورة ، ومن ثم كان للبرجماتية دور واضح فى التأثير فى الاتجاهات النظرية للعلم ·**

(ب) المدرسة السوفيتية فى علم الاجتماع :

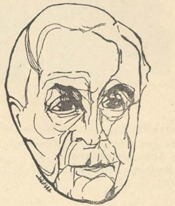
لعل من أبرز ما يميز علم الاجتماع السوفيتى تحدده النظرى فى اطار النظرية الماركسية ، وقد لا يكون ذلك عيبا ، ولكن الذى يؤخذ على هذه المدرسة فى جملتها عدم حسمها بدقة لملامح ما يسمى بعلم الاجتماع الماركسى ، أعنى العلاقه بينه وبين المادية التاريخية من جانب ، وبينه وبين مناهج البحث العلمى وقواعده من جانب آخر · فقد أشرنا فى مقال سابق (علم الاجتماع ـ قضايا النظريه والمنهج ، عرض وتحليل لكتاب أوزيبوف ـ الفكر المعاصر عدد مايو ١٩٦١) الى أن فى المدرسة السوفيتيه أكثر من رأى وأكثر من وجهة نظر حول طبيعة العلاقة بين علم الاجتماع الماركسى والمادية التاريخية · فالبعض يرى أن المادية التاريخية هى الموضوع السوسيولوجى الأساسى ، وينادون بأنه يجب ألا ينظر اليها على أنها جزء مكون للفلسفة الماركسية، فى حين أن بعضا آخر يرى فى المادية التاريخية جزءا مكملا للماركسية ، ومن ثميرفضون معالجتها كعلم سوسيولوجى ويرون أنها على أحسن تقدير أساس نظرى عام لعلم الاجتماع · وهناك فريق ثالث أراد أن يوفق بين الرأيين بتأكيده على ضرورة التمييز بين الجوانب الفلسفية والسوسيولوجية فى المادية التاريخية نفسها · وأما بصدد البعد التبريرى للمدرسه السوفيتية فى ستينات هذا القرن ، فاننا نذهب مع « ريمون آرون » الى أن علم الاجتماع السوفيتى علم تركيبى تبريرى بالمعنى الذى حدد به «كونت» معنى اصطلاح « تركيبى » · وهذا يعنى أنه

يضم كل المجتمع على خلاف العلوم الاجتماعية النوعية · فهو علم يهدف الى الامساك بالمجتمع بكليته ، كما أنه فى نفس الوقت علم تاريخى ، لأنه يقنع بتحليل المجتمعات الحديثة فى ضوء بنائها الاجتماعى وفى لحظة معينة ، بل يحلل ويفسر هذه المجتمعات من خلال مستقبل الجنس البشرى · **وهو أيضا وعلى العكس من علم الاجتماع الأمريكى علم حتمى ، فاذا كان العلم فى أمريكا يهتم بالنسبية الثقافية كما تشير لذلك كتابات « ماكيفروبيج » و « بيترم سروكين » و « بارسونز » ، فان العلم فى الاتحاد السوفيتى يتنبأ بشكل لا مفر منه بأسلوب وبتكوين اجتماعى اقتصادى معين ، ومن هنا نقول بأنه علم تقدمى لأنه ينظر لتقدم المجتمع البشرى ويفترض تفوق النظام الاجتماعى القادم اذا ما قورن بالراهن أو السالف ·**

ولكن هذا العلم الذى يستوحى الماركسية **ويتبنى** عددا من أفكار ماركس الأساسية ، يشمل فى طياته نوعا من التناقض أو الازدواج · فقد كان هذا العلم فى القرن التاسع عشر علما ثوريا ، لأنه تنبأ بالثورة التى ستحطم النظام الرأسمالى · أما علم الاجتماع فى الاتحادالسوفيتى اليوم ، فيأخذ من الثورة موقفا مغايرا ، حيث ينظر اليها على أنها شىء حدث ووقع · وبعبارة أخرى فان العلم الذى كان ثوريا فى القرن التاسع عشر ، أضحى يلعب اليوم دورا محافظا ، على الأقل فيما يتعلق بالاتحاد السوفيتى ، وبالمجتمع السوفيتى · فبدلا من أن يسعى الى تغيير الواقع تحول الى سلاح أيديولوجى يبرر للحزب ويؤكد المجتمع والنظام القائم · ومع كل فقد بقى هذا العلم ثوريا فى علاقته بالمجتمعات غير السوفيتية ، ونقصد بذلك المجتمعات التى تعانى وتناضل من أجل تحقيق الثورة · ومن هذا الازدواج فى موقف العلم يأتى نوع خاص من التراث السوسيولوجى ، فكلما عرف علماء الاجتماع شيئا عن المجتمع السوفيتى ازدادوا حمدا وتسبيحا بنظامه وبنظريتهم ، وكلما قلت معرفتهم بالمجتمعات الأخرى هاجت فيهم روح النقد المرير (أنظر R. Aron, Main Currents in Sociological,the ought, Vol. I., London, 1951, pp. 3-5.

علم الاجتماع وحركة اليسار الجديد فى أمريكا

تقوم هذه الحركة فى علم الاجتماع على الافادة من حركه اليسار الجديد فى أوروبا ، كما أنها أفادت من عدة روافد داخل أو خارج المجتمع الأمريكى · فقد أفادت من أفكار الهيجلى الجديد « هربرت ماركيوز » وأفكار الثورى الزنجى « فرانز فانون » ، بالاضافة الى أفكار « اريك فروم » و « بول سويزى » و أفكار الحركة النقديه فى علم الاجتماع الأمريكى ممثلة فى « رايت ميلز » وآخرين · ومن الملامح الأساسية لهذه الحركة أنها لا تأخذ بالتفسيرات النظرية القائمة ، سواء تلك التى تقدمها النظرية الماركسية أو الوضعية أو الأفكار والاتجاهات التى تتبناها النزعة الأمبريقية ، لأنها ترى أن هناك ظاهرات ووقائع جديدة تند عن التفسيرات الماركسية أو الوضعية الجاهزة · **ومن الأمثلة على الظاهرات التى لم تستطع الاتجاهات النظرية السائدة فى الفكر السوسيولوجى تفسيرها أن الطبقه الوسطى مثلا ظاهرة لم تختف كما زعمت الماركسية ، فقد تحول عدد من ذوى الياقات الزرقاء الى البيضاء ، ولم يتزايد الوعى بالمصالح الطبقية** · فالطبقة الوسطى التى تنمو فى المجتمع الأمريكى تزداد مع نحوها تشابكا وتعقيدا ، فأعضاؤها يشتركون فى علاقة عامه بوسائل الانتاج ، ويضمون بينهم البرجوازية الصغيرة من الملاك والموظفين والمهنيين · فليس من اطار يوحدها سوى أنها تأتى فى تدرج بين الطبقتين العليا والدنيا · حقيقه أنها تتعارض أو تتعاطف طبقيا مع الطبقتين العليا أو الدنيا أو مع العمال ، ولكن ذلك كان يخضع لمقتضيات الموقف التاريخى ·



ا . كونت

ففى فرنسا عام ١٨٤٠ شاركت العمال خصومتهم للبرجوازية ، ولـكن فى يونيو ١٨٤٨ شاركت البرجوازية خوفهـا من العمـال (د . كوت : اليســار فى أوروبـا منـذ ١٧٨٩ ، الطبـعة الانجليزية ، لندن ١٩٦٦ ص ٢٣٠) .

واذا كان أنصـار حركة اليسـار الجديد فى أمريكا يأخذون من المـاركسية موقفـا ، فهم لا يقتـعون بالامبريقية التى تختصر الظاهرات وتجزىء الواقــع الاجتماعى وتفتته ، وتوصد البـاب أمام كل تقـدم كيفى ونظرى فى الفكر السوسـيولوجى . والشىء الجديد بالانتبـاه أن هذه الحركة لا ترفض كل الاتجاهات النظريـة تماما أو تعارضـــها كلية ، فهى حركة ترى فى الماركسـيه صدقا وصلابة عنـدما تقترب هـذه النظرية من الثورة الصناعية الأولى . فالتركيز الشـديد للثروة فى أوروبا تبعه كشـف العالم الجديد واقامة الامبراطوريات الاستعمارية ، مما أسهم فى قوة وهيمنة البرجوازية ، ونمو الطبقة العاملة ووضوح نضالها ، والى هنا يكون صدق الماركسية أمرا واضحا . ولكن نلحظ بعد ذلك فى ظل تضخم الطبقة الوســطى ، وعدم تزايد الوعى الطبقى ليبروليتاريا وتغير الوسـائل فى الثورة ، نلحظ عدم قدرة الماركسـية على تقديم تفسير دقيق لهذه الوقائع .

والمهم أن هـذه الحـركه تحـاول أن تثبت بالاحصاءات والوثائق والشواهد الواقعية قصور التفسيرات النظرية الجاهزة للواقع الاجتماعى ، ومــع ذلك فهى حركة لم تتشـــكل ولم تتبلور بعد . فهى ما زالت فى بدايتها ، ومن ثم علينا بالانتظار لنرصد مسارها ، فقـد تستقطبها أحد الاتجاهات النظرية ، وقد تتعثر أو تتساقط على الطريق ، ولكن الذى يأمل المرء فيه هو أن يكتب لها الاستمرار لتفتح نوافذ جديدة يطل منها علم الاجتمـاع على الواقع ويوفق علميـا فى تحقيق غايات علم الاجتماع .

وفى خاتمة المقـال نود أن نلمح الى أن الأزمة التى يعانى منها علم الاجتماع ليست وقفا عليه وحده . فهى أزمة تضـم العـلوم الاجتماعيه ، وتتمثل فى اختلاف الآراء حول طبيعتها وحول دقة المناهج وأساليب البحث التى تتبعها ، ونوع الالتزامات التى يتعين عليهـا الالتزام بها ازاء الانسان والمجتمع والعلاقات المختلفة بين فروعها، ومدى الاعتماد المتبادل الذى يمكن أن يقـوم بين هــذه الفــروع والتخصصات وما الى ذلك . (د . أحمد أبو زيد ـ أزمة العلوم الانسانيه ، عالم الفكر ، المجلد الأول ، العدد الأول ، الكويت ١٩٧٠ ص ص ١٩٥ ـ ٢٣٠) . ولذلك فمن المطلوب ألا نتطلع الى نظرية سوسيولوجية عامة، لأن مثل هذه النظرية لو وجدت ـ وان كنا نشك فى هذا طالما كان العلم مشـدودا الى التبريرات السياسيه ـ فمن الضرورى أن تضم كل الواقع الاجتماعى بأبعاده المختلفة ، وهذا أمر يتنافى مع نسبية الواقع نفسه ، بل ويعود بنا الى تفسيرات أحادية النظرة لهـذا الواقع ، كالنظرة الحيـوية الخالصة أو النفسية الخالصه أو الماديه الخالصة . ولكن الأمر الجائز قبوله هو امكانية وجود عدة علوم اجتماع ترتبط بالمجتمعات وبحركة وظروف الجمـاهير ونضـالها ، وعلى المجتمعات النامية كمجتمعنا أن تدقق وتجرب وتختبر قبـل النقل العلمى أو الاستعارة ، مع الاسترشـاد بتاريخها ونضالهـا ومـا نـود الوصـول اليه من أهـداف وغايات ، حتى يكون فى امكانها صنع علم اجتماع بعيد عن التبريرات الجاهزة والتفسـيرات التى تمت صياغتهـا فى ظروف تاريخيـه ومجتمعية مغايرة لظروفنا ومجتمعنا .

الصهيونية وهزيمة العقل اليهودى



ان الفارق الوحيد بين الصهيونى والليبرالى والصهيونى الدينى أو الروحى ، هو أنه بينما لا يلتزم الاول باى قيم روحية أو أخلاقية ، يلتزم الآخر - على الاقل فكريا - بالقيم اليهودية .

د . عبدالوهاب المسيرى

تركت حركة الاستنارة الأوربية أثرا عميقا على اليهود وعلى الفكر اليهودى فى أوروبا • ولقد كان لليهودحركتهم العقلانية ، وهى تدعى «الهسكلاة» وكلمه هسكلاة كلمه عبرية تعنى (فهم) ، ولكنها فى العصر الحديث استخدمت للاشارة الى هذه الحركة الفكرية اليهودية التى بدأت فى أواخر القرن التاسع عشر ، والتى نادت بأن يخرج اليهود من عزلتهم ، لينموا قيما أخلاقية جديدة تحل محل قيمهم العتيقه البالية • وقد دعت هذه الحركة الى تحكم العقل فى كل ما يمت بصلة للتراث اليهودى ، وطالبت اليهود بأن يرسلوا أولادهم لمدارس الجوييم (الأمم غير اليهودية) حتى يتقنوا كل الفنون العلمانية مثل الهندسة والزراعه والبناء • وقد زعزع هذا من كيان البيروقراطيه الدينية التى كانت تتحكم فى اليهود ، مبقية اياهم فى الظلمات والغيبيات •

على الرغم من أن الصهيونية هى الحركة الفكرية اليهودية التى حلت محل الهسكلاة ، الا أنها فى تصورى لم تكن وريثتها ، وانما – فى كثير من النواحى – نقيضها • فالفكر الصهيونى ليس نتاج الفكر الاستنارى العقلانى الذى يؤمن بالدولة العلمانية المبنية على التنوع وعلى الصراع وعلى تقبل الأفراد جميعهم باختلاف مللهم ، بل هى نتاج الردة الفكرية الرجعية التى أعقبت ما تصورته الجماهير اليهودية بفشل الهسكلاة • ولذا فانا زعيم بأن الصهيونية حركة لا عقلانية رومانسية ، ترفض العقل كوسيلة لمعرفة الواقع والتحكم فيه • ولكن على الرغم من رومانسيتها ، احتفظت الصهيونية ببعض مثل حركة الهسكلاة ، لأنها – أى الصهيونية – كان عليها اضفاء شىء من العصرية على الدين اليهودى ، على طريقتها الخاصة • ولعل هذا هو ما أدى ببعض مؤرخى الحركة – من الاصدقاء والأعداء – الى اعتبار الصهيونية امتدادا لحركة الهسكلاة • بل ونجد أن بعض مفكرى الصهيونية أنفسهم يزعمون بأن الصهيونية تؤمن بتقدم الحركة البطيئة المعروفة بالاستنارة ، وذلك من أجل تطبيق تعالىمها على الأفراد والجماعات » (١) • ونحن وان كنا لا نوافق على هذا الرأى ونختلف مع صاحبه ، الا أننا فى عرضنا لبعض السمات الرومانسية اللاعقلانية للحركة الصهيونية سوف لا نهمل الاشارة الى الجوانب المشتركة بينها وبين الهسكلاة •

١ – القلوب الرقيقة والغاء العقل :

تموج الكتابات الصهيونية باشارات الى تفوق العاطفة على العقل ، واللاوعى على الوعى ، والمطلقات الصوفية على الظواهر التاريخية الانسانية • يقول **اليعازو بن يهودا** (١٨٥٨ – ١٩٢٣) أحد رواد النهضة العبرية « يتحرك قلب الانسان بالعاطفة وليس بالعقل •• لأن قلب الانسان •• حتى قلوب زعماء حركة التنوير ، هى قلوب رقيقة يمكن التغلب عليها بمثل هذه العاطفة » (٦٤) • أما **موسى هس** (١٨١٢ – ١٨٧٥) فيلسوف النكسة التى صدرت عنها الصهيونية فهو فى عودته لشعبه يعود لعاطفته « لقد تبين لى أن العاطفة التى ظننت بأنى قد كبتها عادت الى الحياة من جديد •• تأججت هذه العاطفة نصف المخنوقة فى صدرى محاوله التعبير عن نفسها » (٢١) • وهو يحدد العاطفة بأنها عاطفة صوفية « انها التفكير فى وطنيتى التى ترتبط بتراث أسلافى وبالارض المقدسة وبالمدينة الخالدة » وما شابه من أشياء سرمدية ! وأسطورة العودة الى أرض الميعاد ، وهى أسطورة أساسية للفكر اليهودى والصهيونى ، تفسر على أنها عودة للأرض التى يمكن لليهودى أن يطلق فيها العنان لخياله وعواطفه • يقول الحاخام **ابراهام كوك** (١٨٦٥ – ١٩٣٥) الزعيم الروحى الصهيونى : « لا يسطيع اليهودى أن يكون مخلصا وصادقا فى



(١) لطفى العابد وموسى عنز (ترجمة) ، الفكرة الصهيونية : النصوص الاساسية ، ص ٤٠٠ • لتقليل عدد الهوامش سنشير الى أرقام الصفحات فى طى المقال نفسه •

أفكاره وعواطفه وخيالاته فى أرض الشتات كما يكون فى أرض اسرائيل · فالوحى المقدس ، بأى درجة كان ، يكون نقيا فقط فى أرض اسرائيل ، بينما يكون فى خارجها مشوشا ملوثا وغير نقى » (٢٩٥) · ويكتشف **موشيه ليلينبلوم** (١٨٤٣ ـ ١٩١٠) الداعية الصهيونية الروسى يهوديته حينما يتعذب : « انى لمسرور اذ تعذبت ، فكانت لى الفرصة على الأقل كى أشعر بما شعر به أجدادى كل يوم · كانت حياتهم كلها رعب ، اذن ما المانع من أن أشعر بذلك الخوف الذى ملأ حياتهم » (ص ٦٩) · ان اكتشاف الخوف يجعله يهجر المثل المستنيرة ليستخدم المصطلح الصوفى : « عندما تفتحت عينى على المثل الأعلى الجديد وارتفعت روحى لمستوى العمل الجديد الذى به يكمن خلاصنا الأبدى ·· تركتنى المثل القديمة (العلمانية) بلمح البصر » (٧٠) · ويعترض **ماكس نوردوا** (١٨٤٩ ـ ١٩٢٣) الزعيم الصهيونى على حركة التنوير ككل لأنها « اعتمدت على المنطق وحده وليس على الوجدان والمعاطفة » (١٣١) · ان الهروب من عالم العقل الى عالم العواطف واللاعقل هو السمة الأساسية للفكر الصهيونى ·

٢ ـ العودة للماضى والهروب منه :

من المشاكل التى أثارتها حركة الهسكلاة علاقة الهودى بتراثه · وقد اقترح المسكليم (دعاة الهسكلاة بين اليهود) أن تكون علاقة اليهودى بماضيه علاقة نقدية بحيث يتقبل من تراثه ماهو انسانى ومتفتح ويرفض مايتنافى مع العصرالحديث ومع انسانيته· وقد اكتشف المسكليم أن اعادة صياغة علاقه اليهودى بماضيهعملية جدعسيرة،لأن التراث اليهودى كان من التخلف بحيث أن تطويره كان فى حكم المستحيل · وقد ورث الصهاينة هذه التركة الفكرية المثقلة ، وحاولوا حلها بطرح المشكلة بطريقة جديدة ، منادين بأن علاقة اليهودى بماضيه هى تماما مثل علاقة المواطن بماضيه القومى · ولكن المواطن « العادى » له علاقة بالماضى وبالحاضر وبالمستقبل لأن قوميته لا تنبع من ماضيه وحده ، بل تنبع أيضا من وجوده التاريخى المحسوس · ولكن الوضع بالنسبة للصهيونى مختلف كل الاختلاف اذ أنه ليس لديه سوى ماضيه كتعبير وحيد عما يسميه « قوميته » ، ولهذا السبب نجد أن موقفه تجاه هذا الماضى يتسم بالتطرف والتناقض الحادين · فجاكوب **كلاتزكين** (١٨٨٢ ـ ١٩٤٨) الفيلسوف الصهيونى البولندى يرى أن « اليهودى الذى لا يرغب فى أن يظل منتميا للشعب اليهودى ، والذى يخون العهد ويهجر رفاقه فى معركتهم المشتركة من أجل الخلاص ، يكون بذلك قد تخلى عن تراثه الماضى وفصل نفسه عن شعبه · وللسبب نفسه ، فان المتهود لا يستطيع أن يصبح يهوديا بقبوله لقيمنا الدينية والروحية فقط · انه لا يكتسب نصيبا فى المستقبل اليهودى الا اذا اشترك وقبل المساهمة فى الحياة اليهودية وانخرط عن ارادة تامة فى تاريخها » (٢٠٣) · فاليهودى هو تراثه وماضيه ، اذا رفض تراثه رفض يهوديته ·

ولكن اليهودى الصهيونى اذا تقبل تاريخه فى المنفى فانه يتقبل وضعه ، وبالتالى تفقد الصهيونية مبررها الفكرى الوحيد للوجود · وقد لخص **بيرديشفسكى** (١٨٦٥ ـ ١٩٢١) الروائى وكاتب المقالات الروسى الصهيونى هذا الموقف فى عبارته التالية : « عندما نقهر الماضى نكون قد قهرنا أنفسنا ، ولكن عندما يتغلب الماضى نكون نحن وأبناؤنا وأبناء أبنائنا من المقهورين ·· الاكسير والسم يوجدان فى مادة واحدة ، فمن يرينا الطريق ، ومن يمهده » (١٩٢) ·

أجاب المفكرون الصهيونيون على هذا التساؤل بتجاهله أو بتبسيط الموقف تبسيطا مضحكا · فبيرديشفسكى فى مقال له تحت عنوان « تدمير وتعمير » يعلن تمرده الكامل على التراث اليهودى قائلا : « ان قلوبنا ·· تحس أن انبعاث اسرائيل يعتمد على ثورة ·· الانسان أهم من تراث أجداده ·· ان « العقيدة » التقليدية لم تعد كافية بالنسبة لنا » (١٨٣ ـ ١٤٨) · وكما نرى يضع بيرديشفسكى اليهودى فى مقابل تراثه ولا يرى أن الواحد امتداد للآخر (كما فعل كلاتزكين) · ونفس النغمة المتمردة الرافضة نجدها فى كتابات **جوزيف حاييم برنر** (١٨٨١ ـ ١٩٢١) الكاتب والروائى الصهيونى وأحد المفكرين الذين أثروا على بن جوريون · فهو يصف تاريخ اليهود فى المنفى بأنه « تاريخ ملىء بالشهداء » وبسخرية مريرة يصف الشعب اليهودى بالشعب الشهيد الذى قاسى كثيرا » (١٩٥) · وحينما يحاول برنر أن يصل الى جوهر الماضى اليهودى يكتشف أنه لم يكن « حرب طويلة من أجل حفظ قدسية الدين اليهودى » · ان تلك المئات من الاجيال لم تعش من أجل تقديس اسم الله ولكن من أجل خطط لانجاز أعمالهم التجارية التى يتطلبها منهم الجمهور العام من أجل فائدتهم هم · لقد كانوا يحيون

لصيانة أموالهم وزيادة سعر الفائدة وليصونوا أنفسهم فى وجه التنصير » (١٩٧) .

وهكذا نجد أن الصهيونية استخدمت الماضى والتراث اليهوديين لتبرر وجودها وتمردها وبرنامجها الثورى ، ولكنها فى الوقت نفسه ترفض هذا الماضى وتقدمه على أنه ماضى مآسى ومفاجع واضطهاد لا حد له ، وهى كذلك ترفض التراث اليهودى وتعده تراثا سلبيا طفليا يعبر عن انحطاط الشعب اليهودى ، وتقدم فكرة الدولة اليهودية كبداية جديدة وحقيقية لتاريخ اليهود بعد سنوات المنفى الطويلة التى ضاعت سدى .

٣ ـ الوقوف خارج التاريخ :

آمن الصهاينة ، بغض النظر عن موقفهم من الماضى والتراث اليهوديين ، بأن اليهودى والامة اليهودية لهما وضع خاص فى تاريخ البشرية . وهذا التصور للتاريخ ينبع مباشرة من أسطورة « الشعب المختار » . فالشعب المختار على علاقة مباشرة بالاله وفى حوار دائم معه . ولأن اليهود فى علاقة مع المطلق فهم غير خاضعين للمقاييس التاريخية العادية . ان الامة اليهودية تقف شاهدا على تاريخ البشر مجسدة قيم الحق والعدالة .

فحسب تصور **أحد هاعام** (١٨٥٦ ـ ١٩٢٧) مؤسس الصهيونية الروحية ، كانت الامة اليهودية دائما « قبلة أنظار العالم » (١٦١) . ان هذا الاخلاص المطلق للروح هو الذى يشكل الاسس التاريخية (أو بمعنى أصح ـ الميتافيزيقية) للوجود اليهودى . وحتى النفى والتشتت يصبان هما الآخران تعبيرا عن هذا النقاء الروحى والوجود غير التاريخى . فالجتو أو حارات اليهود فى أوروبا هى فى الواقع معجزة المعجزات التاريخية « كان قيامها مبنيا على المعتقد الذى يجعل هدف الحياة هو الكمال الروحى » . ولكن الروح تحتاج الى جسد تحل فيه ، ولذا لم يكن الجتو سوى الاداة المؤقتة التى استخدمها الخالق لتجسيد الروح ، الى أن يقيض لها العودة الى أرض الميعاد . فالوجود التاريخى وجود مؤقت وغير حقيقى ، لأن الوجود الحقيقى وجود روحى خالص .

نفس هذا التصور يوجد فى كتابات «**مارتن بوبر** (١٨٧٨ ـ ١٩٦٥) ، الفيلسوف الصهيونى الوجودى ، الذى يؤمن بأن « تاريخ » الامة اليهودية فريد . يفرق بوبر بين ما يسميه « التاريخ » وهو التجربة التى تعيشها الامم ، و « الوحى » وهو التجارب الهامة الخالصة التى يعيشها الافراد . وحينما يتحول الوحى الى أفكار تفهمها الجماهير وتؤمن بها فهى تصبح « عقائد » . هذا هو الوضع بالنسبة لسائر الامم ، أما بالنسبة لبنى اسرائيل فهناك تطابق بين الوحى والعقيدة والتاريخ : « ان اسرائيل تتلقى تجربتها الدينية الحاسمة كشعب ، ليس النبى وحده هو الذى تشمله عملية الوحى بل المجتمع ككل ، فمجتمع اسرائيل يعيش التاريخ والوحى كظاهرة واحدة ، التاريخ كوحى ، والوحى كتاريخ » (١٣١) ، ولذا فالامة اليهودية أصبحت « حاملة مشعل الوحى » (٣٣٦) مثلها مثل مدينة على التل ، عيون الامم ترنو اليها باعجاب ووله .

والتصور غير التاريخى للامة اليهودية قاسم مشترك فى كتابات الصهاينة . فنحن نجد هرتزل العلمانى الليبرالى الغربى يدافع عن هذا التصور ، يشاركه فى ذلك بن جوريون «الاشتراكى الديموقراطى» بل ان **دوف بير بوروشوف** (١٨٨١ ـ ١٩١٧) المادى الجدلى الصهيونى يعطى هو الآخر تأييده لفكرة الامة التى لها وضع متميز عن وضع كافة الامم .

ولكن تناقض الفكر الصهيونى لا حدود له ، فنحن نلاحظ فى كتابات الصهاينة وشعاراتهم السياسية أنهم لا يكلون من ترديد أن اليهود يكونون أمة مثل كل الامم ، وأنهم يريدون أن يعيشوا حياة عادية . **وهذا الشعار ليس مجرد** دعاية سياسية **للاستهلاك العالمى أو المحلى ، بل** هو جزء حقيقى من **الرؤية الصهيونية المتناقضة** كما تدل على ذلك **كتابات هرتزل وبنسكر وبن جوريون . فاليهودى الصهيونى يعود الى ماضيه ويهرب منه ، وبنفس الطريقة ، نجد أنه يدافع عن دوره غير التاريخى المطلق ، ولكنه يلوذ أيضا بالفرار الى الوجود الانسانى العادى . بل أن الرغبة فى الحياة العادية هى فى الواقع تعبير عن رغبة فى الهروب من الماضى ومن التميز الذى يسبب الانعزال . ان آرون دفيد غوردون** (١٨٥٦ ـ ١٩٢٢) الفيلسوف الصهيونى المتصوف يدعو اليهود الى الخروج من قوقعة الجتو والماضى ليحيوا حياة طبيعية غير هامشية (ص ٢٥٥) ، لأن حياة المنفى أعاقت نمو اليهودى الطبيعى وتحقيقه لذاته (٢٦١) .

ثم يضيف غوردون قائلا : « على من يريد البعث القومى والحياة اليهودية التامة أن يتخلى عن حياة المنفى » (٢٥٩) فكما وضع بيرديشفسكى اليهودى فى مقابل ماضيه ، يضع غوردون حياة الشعب المختار مقابل حياة الفرد الذى يريد أن يحيا حياة عادية . ويحاول « **سمولنسكين** »

(١٨٤٢ ــ ١٨٨٥) ، الروائى الروسى الصهيونى وداعية الاحياء الثقافى العبرى ، أن يحل هذا التناقض بطريقة الصهيونية المعتادة : أما تجاهل التناقض أو تصفيته. فهو يقول «توراتنا هى وطننا من الناحية الروحية » ، أى أن اليهود أمة روحية ليست مثل كل الامم ، ولكنه يضيف قائلا « ولكننا فى حياتنا العملية الطبيعية كبقية الناس» (٤٧) . وتقبل سمولنسكين لهذا التناقض بهذه البساطة ، كما لو كان مسألة منطقية للغاية ، يفسر احدى سمات المصطلح الصهيونى طالما حيرتنى ، أعنى اختلاط المصطلح الصوفى الغيبى بالمصطلح العملى السياسى . وأطرف الأمثلة على ذلك مقال سمولنسكين نفسه المعنون « البحث عن طريقنا » الذى يحاول فيه أن يبرر اختياره لفلسطين كانسب الاماكن اليهودية . أما السبب الاول الذى يسوقه فهو كما يلى : « سيذهب أولئك الذين يحبون ذكريات أسلافهم عن طيب خاطر اذا تأكدوا من أنهم سيكسبون معيشتهم هناك » (٥٢) . ينقسم هذا العرض للقضية الى قسمين لا يربطهما رابط ، **قسم صوفى سلفى والثانى عمل بارد** . أما السبب الثانى الذى يذكره سمولنسكين فلا يقل تناقضا « الارض المقدسة ليست بعيدة عن مساكنهم البعيدة » . يبدو أن العناية الالهية قد اختارت الارض المقدسة بالقرب من يهود المنفى حتى يمكنهم « العودة » اليها بسعر معقول . أما السبب الثالث والأخير فهو متناقض لدرجة تثير الضحك والاشمئزاز معا : « يستطيع المستوطنون أن يزدهروا باقامة المصانع للزجاج والمنتجات المشابهة لأن رمال الارض المقدسة ذات نوعية عالية » (٥٣) . لأن اليهودى يعيش خارج التاريخ وداخله ، فهو مرتبط صوفيا بالارض المقدسة ، ولكنه أيضا يعرف سعرها الحقيقى ويعرف كيف يعرضها للبيع والايجار !

وقد **برر بورشوف**، الماركسى الصهيونى (!) تفضيله لأرض الميعاد على أى بقعة أخرى فى العالم على أساس أنها أرض فقيرة لا تصلح للاستثمار الرأسمالى الذى هدفه الربح الماضى المحض . **وحسب هذا التصور نكتشف أن العناية الالهية عندها اتجاهات يسارية تتفق واتجاهات الصهيونى بورشوف** . ولكن بورشوف فى أواخر حياته حسم التناقض عن طريق تصفيته ، وصرح أن رابطة اليهودى بأرض الميعاد رابطة صوفية لا تحتاج الى تبرير مادى أو جدلى أو من أى نوع آخر .

٤ ــ سم الاندماج وشهد معاداة السامية

ان نقطة البدء الفكرية لمعاداة السامية هى الافتراض القائل بأن اليهودى ليس له وجود فردى مستقل عن أمته ، وأن اليهود كأمة يمثلون عنصرا غريبا عالميا ليس له جذور محسوسة وليس له ولاء محدد ، وأنهم لهذا السبب يمثلون خطرا حضاريا واقتصاديا على أى جماعة انسانية يعيشون فيها . ويوجد فى الغرب تراث حضارى تشكل معاداة السامية أساسه الفكرى .

على الرغم من ذلك آمن المسكيليم أن معاداة السامية ظاهرة اجتماعية مؤقتة فى طريقها الى الزوال التدريجى كنتيجة طبيعية لانتشار الاصلاح والاخاء . وقد آمن المسكيليم أيضا بأن الجوهر الانسانى لليهودى لا يختلف عن جوهر أى أى انسان ، وبهذا يكون اندماجه فى الجماعة الانسانية شيئا ممكنا ومرغوبا فيه .

ولكن هذا التصور العقلانى اليهودى يتعارض وبشكل حاد من تصور الصهاينة لليهودى على أنه شخصية مطلقة تقف خارج التاريخ . ولو دققنا النظر فى الموقف الصهيونى من اليهود نجد أنه يتقابل الى حد كبير مع موقف معادى السامية . فالصهيونية ترى اليهود على أنهم أمة واحدة رغم تشتتهم آلاف السنين فى كل أصقاع الارض ، وأنه لا توجد أى فروق جوهرية بين اليهودى الامريكى و «أخيه» الحبشى . ان الفكر الصهيونى يلغى فردية اليهودى ويجرده من انسانيته المحسوسة ، ويقسم العالم الى يهود وجوييم ، وهذا هو جوهر معاداة السامية .

اليهودى اذن شخصية « فريدة » لا يمكن فهمها ولا يمكن استيعابها ، ولذا لا يمكن اندماجها مع بقية الامم ، على حد قول مارتن بوبر (٣٣٠) . ان « الايمان باستحالة الاندماج لمن المبادىء الرئيسية للصهيونية (٢٠٥) كما يقول كلاتزكين . بل أنه يعد الاندماج « جريمة » و « خطيئة » و « عارا » يحط من كرامة اليهود « الانسانية الفردية » (٢١١) . أما نحمن سيركين (١٨٦٧ ــ ١٩٢٤) الزعيم الصهيونى الاشتراكى فيعبر عن شديد ثقته من أن البروليتاريا اليهودية ستقاوم « سم الاندماج » الذى تسرب اليها (٢٣٠) . ويعتقد فيلسوف النكسة موسى هس أنه لا يمكن لليهودى أن يفرض تميزه وانتمائه للشعب المختار المضطهد . « يختبىء هؤلاء اليهود العصريون (المندمجون) عن مسرح جريمتهم وراء مواقعهم الجغرافية أو وراء آرائهم الفلسفية عبثا . قد تقنع نفسك تحت ألف قناع وقد تغير اسمك ودينك وطباعك وقد تسافر

حول العالم متخفيا ، وذلك لكى لا يكتشف الناس أنك يهودى ، لكن هـــذا كله سيزيد من خزيك واحتقارك أكثر من الخزى والاحتقار الذى ينـــال ذلك الرجل المخلص ليهوديته والمدافع فى سبيل شرف الاسم اليهودى » (٢٤) • ان حياة المسكيليم حياة غير عادية نفســـيا واقتصاديا خاليـــة من الكرامة ، لأن اليهودى الحقيقى مؤمن بتميزه • ولعل هذا يفسر لماذا حافظ « العرق اليهودى على وحدته رغم التأثيرات المناخية عليـــه « ولماذا » حافظت الســـمة اليهودية على نقاوتهـــــا عبر العصور » (٢٣) (على حد زعم الصهاينة) •

وحتى لو أراد اليهود الاندماج ، فان هذا الامر – حسب التصور الصهيونى – مســتحيل لأن معاداة السامية لها وجود ميتافيزيقى ثابت أزلى • ان معاداة السامية كما يقول بنسكر (١٨٢١ – ١٨٩١) الطبيب الروسى والزعيم الصـــهيونى يسببها كره « أفلاطونى » زادت الفا سنه من حدته الى درجة جعلت منه مرضا مســتعصيا • ويخلص بنسكر من هذا الى أن اليهودية لم تنفصل عبر التـــاريخ عن اللاسامية (٨٤) • ولأن معاداة السامية ظاهرة لها ثبات المثـــل الافلاطونيـــة وسرمديتها ، لا يميز الصـــهاينة بين معـــاداة السامية الدينية التى وجدت فى بعض أجـــزاء أوروبا فى العصور الوسطى ومعاداة الساميـــة العنصرية التى تســـتند الى النظريات العنصرية الحديثـــة • بل انها لتصف معاداة العرب للغزو الصهيونى على أنها معاداة للسامية ، وكذا مكافحة الحـــكومة الســـوفيتية للاتجاهات البورجوازية الصهيونية بين صفوف اليهـــود السوفيت • اذا كانت ذات اليهودى مطلقه ، فعداوة الجوييم له بغض النظر عن ظروفها التاريخية وأصولهـــــا الحضارية وأسبابها السياسية لابد أن تـــكون هى الاخرى مطلقة •

ولكن التفكير الصهيونى يتسم بعلاقة حب وكره لليهودية ، وبطبيعة الحال يتضح هذا فى الموقف الصهيونى من اليهودى • فعلى الرغم من اصرار الصهيونية على عدم اندماج اليهودى لتميزه ، نجد أن الصهيونية تنتقـــد الشخصية اليهــــودية مستخدمة اصطلاحات تراث معـــاداة السامية فى الغرب •وهذا الموقف من اليهودى يتسق منطقيا مع موقف الصهيونيةمن التراث اليهودى • فان كان تراث اليهودية فى المنفى منحطا ، فاليهودى هو الخالق هذا التراث ونتائجه • وبالفعل فاننا نجد اشـــارات عديدة فى الكتابات الصهيونية الى شخصية اليهودى «المريضة» (كما يقول برنر)

(١٩٩) بل أنه ليذهب أبعد من هذا ليقول « ان مهمتنا الآن هى فى أن نعترف بوضاعتنا منذ بدء التاريخ حتى يومنا هذا ، وبـــكل الثغرات فى شخصيتنا »(٢٠٠) أما هس فهو يصف اليهودى كما وصفه معادو السامية « أن الانوف اليهودية لا يمـــكن استصلاحها ، كما أن الشعر الاسود المجعد لا يمكن تحويله الى شعر أشقر أملس » (٢٣) • أما كلاتزكين فهو يتـحدث عن « شعب شوه جسده وروحه تشويها مرعبا » (٢٠٨) • وفى مذكرات **سنجر** الكاتب البولندى الصهيونى نجد اشارات لليهود المحدودبين الذين يعيشون فى القاذورات • وقد لاحظ كاوفمان ، المفـــكر اليهودى الذى رفض الصهيونية بعد أن انخرط فى سلكها بعض الوقت ، أن كتب اليهود الذين يدرســـون فى المدارس العبرية فى فلسطين هى كتب معادية للسامية ، تتضمن مثل هذه العبارات «ان اليهود فى المنفى يعيشون حياة غير صحية ، حياة متسولين ، قبيحة من الخـــارج وأحيانا من الداخل •• أخـــلاقهم ناقصة •• ان غير اليهود الذين يعيشون حولهم هم الذين يعيشـــون حياة صحية •• ان اليهود ان هم الا شعب من التجار وأصـــحاب البنـــوك والسماسرة » وقد رد أحد الصهاينة ويدعى يافنيلى على اتهام كاوفمان قائلا « نعم ان اليهود بالفعل شـــعب طفيلى » • وقد سمى يافنيلى نفسه صهيونيا معاديا للسامية ، ثم أضاف قائلا « كيف يتسنى لأى صهيونى ألا يتخذ نفس الموقف » •

ان معاداة السامية اذن شىء منطقى حتمى ، بل انها من وجهة نظر يافنيلى خير خالص لأنهـــــا ستساعد على طرد اليهود من المنفى وبذا ستنتهى حياة الشتات : «ان الهسكلاة (بانتقاده لشخصية اليهودى) ضاعف من حدة معاداة الســـامية بين الشعوب غير اليهودية • اذا كان الأمر كان كذلك، فمناداة السامية اذن مرسلة من لدن اله اسرائيل، حيث أن الهسكلاة هى التى فتحت الباب لعملية البعث اليهودى » •

وهكذا يتحاشى الصهاينة سم الاندماج ليعلقوا شهد معاداة السامية •

٥ – الغيبيات العلمانية

كما بينا من قبل لم يكن من المكن للصهيونية ان ترفض الماضى اليهودى رفضا كليا لأن هذا يعنى رفضها للأســاس الوحيد لدعوتها « القومية » • لا ولم يــكن فى مقدورها ان تقبل هذا الماضى نفسه لأن تقبله يعنى تقبل المنفى والذوبان فى الأمم الأخرى • بل ان لا تاريخية الرؤية الصهيونية جعلت

من العسير على الصهاينة تحديد أى موقف بالنسبه لتاريخ اليهود المتنوع . ولهذا السبب لم يكن أمام الصهاينة سوى اللجوء للمناورات الفكرية لحل هذه المشكلة ، فاعادوا كتابة التاريخ اليهودى مقسمين أياه لفترات مظلمة عديدة فقدت فيها الذات اليهودية وعيها بنفسها ، والى فترات أخرى مضيئة قليلة دافعت فيها الذات اليهودية عن نفسها بضراوة وشراسة . وحسب هذا الفهم تكون أكثر الفترات خصوبة فى حياة اليهود هى الربعمائة عام التى وجدت فيها دولة يهودية فى الأرض المقدسة ، وتكون ثورة المكابيين ، الذين دافعوا عن الوجود « الرسمى » اليهودى فى فلسطين ضد الامبراطورية الرومانية ، تكون هذه الثورة هى احدى القمم القليلة لهذا التاريخ .

هذا الفهم للتاريخ يلغيه كلية ويجرده من المعنى (تماما كما جردت الصهيونية اليهودى من انسانيته) ، انه يشبه من بعض الوجوه تصور بعض المتعصبين من المسلمين الذين يتصورون أن الأمة العربية فى حالة تدهور تدريجى ومستمر منذ ايام الخلفاء الراشدين . وان العصر الذهبى لأمتنا كان أثناء حكم أبى بكر وعمر بن الخطاب ـ رضى الله عنهما ـ أما العصر البرنزى فكان فى عهد عثمان بن عفان ـ رضى الله عنه ـ والعصر النحاسى هو عهد على بن أبى طالب ـ رضى الله عنه ـ وبعد ذلك أصبح تاريخنا ترابا فى تراب الا من ومضات مضيئة مثل عهد عمر بن عبد العزيز .

ان مثل هذا الموقف الضيق من التاريخ ينجم عن ولاء أيديولوجى ضيق ، يحد من رؤية المرء . فالصهيونى حينما يدرس تاريخ اليهود فى المنفى وفى فلسطين لا يحاول أن يدرس التراث اليهودى كما هو بكل صراعاته وتناقضاته ، حتى يمكنه فهم الشخصية اليهودية فى وجودها التاريخى المحسوس ، بل هو ينظر الى هذا التاريخ من خلال مفاهيم مسبقة .

وجوهر هذه المفاهيم هو الأساطير اليهودية التى يدور حولها الدين اليهودى والتقاليد اليهودية . بل اننا يمكن أن نقول ان أهم جانب فى الفكر الصهيونى هو اعادة بعث هذه الأساطير الدينية بعد اعطائها شكلا ومحتوى علمانيا . ان الصهيونية ولاشك كحركة سياسية ـ مثلها مثل أى ظاهرة انسانية أخرى ـ هى نتاج لحظة ومواضعات تاريخية محددة ، ولكنها فى تصورها لنفسها ، وفى طريقة عرضها لأفكارها لا تصدر عن تحليل للمواضعات التاريخية المحسوسة التى يعيشها اليهودى ، ولكنها مثل أى تفكير فاشى تصدر عن ايما عاطفى «بفكرة خالدة» و «حقيقة سرمدية» ، وتستند الى تصور أسطورى للواقع ، على أن تحل الاسطورة محل التحليل الموضوعى .

ومن أهم الأساطير اليهودية على الاطلاق أسطورة النفى والعودة والخلاص . وقد عكس الموقف التقليدى من الأسطورة تعقد موقف اليهودى فى المنفى . فحياته فى هذا المنفى ـ مثل حياة كل البشر ـ لم تكن خيرا خالصا ولا شرا خالصا ، بل هى خليط من الاثنين . فالمنفى كان يعد عقابا نزل باليهود لعدم اخلاصهم لالههم ، ولكنه فى الوقت نفسه كان يعد احدى علامات تميزهم . والعودة أيضا كانت شيئا مرغوبا فيه ، ولكن يجب عدم محاولة تحقيقها . فالعودة كانت تعنى نهاية التاريخ ، والله وحده هو القادر على أن يضع نهاية للأيام . ولذا رغم الحديث المستمر عن العودة وعن اللقاء فى أورشليم فى العام المقبل ، نجد أن عدد اليهود الذى « عاد » بالفعل الى أرض الميعاد كان باستمرار محدودا. بل ان فى كتب اليهود الدينية دعوة صريحة لكل يهودى أن يبنى بيته حيثما وجد سواء فى المنفى أم فى أرض الميعاد . لقد عرف أنبياء اليهود القدامى وعلماؤهم أن « المنفى » هو الحقيقة الأساسية فى الحياة اليهودية ، وما العودة الى أرض الميعاد سوى فكرة طوباوية .

وقد وجد المسكيليم أن عليهم أن يتخذوا موقفا من أسطورة المنفى والعودة ، فنادوا بأن المنفى واقع مؤلم ومؤقت يجب أن يزول عن طريق الاندماج ، أما العوده الى صهيون فهى بالنسبة لهم كانت فكرة روحية تعادل فى قيمتها حلم الانسان بالعصر الذهبى .

والموقف الصهيونى من هذه الأسطورة يشبه موقف المسكيليم من بعض النواحى ، ويختلف عنه فى البعض الآخر . فالصهاينة ـ مثل المسكيليم ـ نادوا بان المنفى حقيقة مؤلمة يجب القضاء عليها بشكل فعلى ومباشر . كما أنهم مثل المسكيليم فصلوا الدين عن القومية اليهودية ، وأعادوا طرح المشكلة اليهودية بشكل علمانى ، بل وراديكالى . فالصهيونية ترفض الموقف الدينى الذى يقف من فكرة العودة موقفا سلبيا (وان لم تنتقد غيبته وعدم تحدده) ، كما أنها ترفض سلبية المسكيليم انفسهم الذين يسلمون قيادهم الى الجوييم المستنيرين ، متبعين طرقهم آملين فى تحقيق الاندماج . بدلا من ذلك حولت الصهيونية فكرة العودة الى شعار قومى وعلمانى ـ على حد زعم المفكرين الصهيونيين ـ ، مؤكدة الجانب القومى لليهودية بعد فصله عن الدين ، فهوراس كالن مثلا ، أستاذ الفلسفة الصهيونى، الالمانى الأصل ، والذى يخلط بين الهسكلاة والصهيونية ، يقول أن الصهيونية هى اعادة أحياء فكرة «العودة» القومية اليهودية على أساس مدنى علمانى مثل بقية القوميات الاوروبية (٣٩٦) . ان الحياة اليهودية حياة قومية لا يشكل الدين سوى جزء منها . ويكرر كلاتزكين نفس الفكرة فى كتاباته ، فهو يعتقد أن التعريف الدينى لليهودى تعريف ذاتى ، وهو يرى أن الصهيونية حاولت أن تضع تعريفا علمانيا للذاتية اليهودية ، كما أنها حاولت أن تنكر عن قصد او عن غير قصد ، أى مفهوم لهذه الذاتية « على أساس مقاييس روحية » (٢٠٢) . هذا لا يعنى أن الصهيونية « تنكر القيم الروحية اليهودية » ولكنها ترفض « أن ترفع هذه القيم الى المستوى المقياسى الذى تعرف به الأمة» (٢٠٢) . ولذا فاليهودى الذى ينكر « التعاليم اليهودية » لا يضع نفسه بذلك خارج الجماعة ، كما أن أى شخص غير يهودى يقبل

التعاليم اليهودية لا يصبح بذلك يهوديا. «ليس من الضرورى ان يؤمن الفرد بالدين اليهودى او بالنظرة الروحية العامة لليهـــود لكى يصبح جزءا من الامة » (٢٠٢) . ويشـــارك سمولنسكين كلاتزكين فى موقفه : «اذ كان الشعور القومى هو أساس وجودنا فليس هناك اى داع للاختلاف على قوانين وعادات دينية سحيقة ... مهما كانت خطايا اليهودى ضد دينه فهى لاتهم فان كل يهودى ينتمى الى شعبه طالما انه لا يخونه» (٤٠) بل ان سمولنسكين ليفصل بين العودة وأسطورة « المسيح المخلص » . فهو يطمئن اولئك الذين يخشون الذهاب الى الأرض المقدسة ــ اذ أن عودتهم تعد من وجهة النظر الدينية تجديفـــا ــ قائلا ان الصـــهاينة لاينوون ان يعجلوا قدوم « المسيح المنتظر » : « نحن نسعى فقط لايجـــاد الرزق فى ارض نامل منها أن توفر الراحة للذين يعملون عليها»(٥١) . ويفرق نورداو بين الصهيونية الحديثة والصهيونية القديمة ، قائلا ان الصهيونية الحديثة « سياسية وليست كالأخـــرى دينية صوفية» فهى لا تؤمن بمجىء المسيح المنتظر» ولا تتوقع العودة الى فلسطين بمعجزة انما ترغب فى تحضـــير طريق العودة بجهدها » (٣٧) . وبذا يمكن أن تتم العودة عن طريق المناورات السياسية أو العنف او القهر او اى طريقة علمانية اخرى !

ولكن اذا كانت الصهيونية بالفعل حركة علمانية ــ كما تصف نفسها ــ واذا كان الغرض من انشاء الدولة اليهودية هو انقاذ ملايين الضحايا من اليهود من اضطهاد الجوييم ، فلم فلسطين بالذات اذن ؟ الرد الصهيونى يتسم بالبساطة الشديدة : الصهيونية هى تجسيد لفكرة العودة الى فلسطين، وهى تجسيد لاتتساءل الصـــهيونية عن طبيعته لان ارتباط اليهودى بأرض الميعاد هو ارتباط لاعقلانى ، لم تنقطع أواصره عبر التاريخ : يقول الزعيم الصهيونى الأمريكى ، برانديز، «ان الحنين الى فلسطين لم يبرح قط أفئدة اليهود للمنذ هدم الهيكل لألفى عام خلت » . ان ارتباط اليهود بالأرض هو ارتباط صوفى لايمكن للجوييم فهمه ، أو كما يقول الحاخام ابراهيم كوك « ليست أرض اسرائيل شيئا منفصلا عن روح الشعب اليهودى ، ... (انهـــا) جزء من جوهر وجودنا القومى ، ومرتبطة بحيـــاة الوجود وبكيانه الداخلى ارتباطا عضويا . والعقل البشرى فى أسمى مراتبه لا يســتطيع أن يدرك معنى قدسية أرض اسرائيل ، ولا يستطيع أن يحرك الحب الكامن فى أعماق شعبنا نحو هذه الأرض . ان ماتعنيه أرض اسرائيل يمكن فهمه فقط من خلال روح الرب المنتشرة فى شـــعبنا ككل والتى تشـــع بتأثيرها على كل العواطف السليمة » (٢٩٤) . ان ارتباط اليهودى بأرضه الموعودة هو تعبير آخر عن تميزه على العالمين ، وعن رغبـــة اليهود كامنة روحية فى أن «تكشف طبيعة الله للعالم»(٢٩٦) . ان اليهودى فى الأرض المقدسة يصبح قادرا على « قبول الحقيقة الالهية... هناك فى تلك الأرض ، يكون الذهن مهيئا لادراك معنى نور النبوة والاستنارة باشعاع الروح القدس » (٢٩٥) .

وقد لا يوافق الصـــهيونيون « الليبراليون » مثـــل ابن جوريون ، أو الماركسيون » مثل بورشوف على صياغة الحاخام كوك ، ولكنهم دون شك يؤمنون بالرابطة الصـــوفية اللاعقلانية التى تربط اليهودى بفلسطين . ولذا أصروا جميعا (باستثناء فئة قليلة تسمى بالصهيونيين الاقليميين الذين بحثوا عن أى بقعة فى العالم لانشاء الدولة اليهوديه) أقول أصروا جميعا على أن تكون فلسطين هى الأرض التى تنشـــأ عليها الدولة والتى يجب أن يتجمع فيهـــا المنفيون . وقد يختلف الصهاينة فيما بينهم على « شكل الدولة » : فبعضهم يرى أن تكون علمانية ليبرالية ، والبعض الآخر ينادى بان تكون ماركسية ثورية ، وفريق ثالثا يـــرى أن تكون دولة ثيوقراطية تنفذ ما جاء فى الكتب الدينية اليهودية حرفيا . ولكن كل هذه الخلافات حول الشكل ، لأن أسطورة العـــودة تشـــكل نقطة البدء الفكرية لـــكل هـــذه المدارس الفـــكرية الصهيونية .

ولكن الصـــهيونية حولت أســـطورة العودة الى رؤية للتاريخ بل والى فلســفة للحياة وبرنامج ســـياسى . ولذا يمكننا القول أن الصهيونية تخلق غيبياتها العلمانية . فهى علمانية لأنها فرغت الاسطورة الدينية من محتواها الدينى والروحى وحولتها الى واقع سياسى خاضع للتقنين الموضوعى. ولكنها غيبية لأنها تستند الى أساس لاعقلانى ليس له وجود انسانى أو تاريخى ، استوردته الصهيونية من التراث الدينى اليهودى (ولهذا السبب كان على الصـــهاينة أن يخفوا عن أنظار العالم « المتحضر » الوجود الفلســـطينى حتى تظهر رؤيتهم على أنهـــا مثالية ثورية ، وليست مثالية غيبية) . بسبب هذه الغيبية العلمانية لم يجد المعسكر الدينى أيـــة غضاضة فى الانضمام للصهاينة العلمانيين . يقـــول الحاخام صموئيل موهيليفر (١٨٢٤ ــ ١٨٩٨) « يعتقد بعض ... الحاخامين أن القـــومية تتناقض مع ايماننا بقدوم المسيح . اننى أود أن أعلن أن ذلك ليس صحيحا على الاطلاق لأن أملنا وايماننا كان دائما ولا يزال هو أن مسيحنا المنتظر ســـيأتى ويجمع اسرائيل المشتتة ليسكن ابناؤها بلدهم بدل أن يظلوا هائمين على وجه الأرض يتنقلون من مكان لآخر»(٢٣٦) . وهذا يفسر لماذا يمـــكن أن يتفق فى الرأى كل من موشى ديان ، الصـــهيونى الملحد ، واسحق نســـيم ، رئيس الحاخامات الســـفارديين فى اسرائيل . فحينمـــا صرح ديان بأنه اذا اجتمعت التوراة وأمة التوراة لابد وأن تكون معهما أيضـــا أرض التوراة ، أبرق له الحاخام نسيم مهنئـــا اياه « لتفهمه العميق للمفهوم اليهودى » ، ودعا له بأن يكون من المحظوظين الذين سيرون اسكان وتعمير هذه الأماكن بعد ان تتولاهـــا اسرائيل !

ان الفارق الوحيد بين الصـــهيونى الليبرالى العلمانى والصهيونى الدينى أو الروحى ، أنه بينما لا يلتزم الأول بأى قيم روحية أو أخلاقية ، يلتزم الآخر ــ على الأقل فكريا ــ بالقيم اليهودية . وهـــذا تناقض لم يتمكن آحادها عام ، مؤسس الصـــهيونية الروحية ، من حسمه . فقد اراد أن يحول فلسطين الى «مركز روحى» لليهودية فى العالم ، ولكنه

رغم علمانيته كان يؤمن بالقيم الأخلاقية التى يجسدها التراث الروحى اليهودى . ولذا حينما ذهب الى فلسطين ، الى مركزه الروحى ، وسمع عن ارهاب الصهاينة ضد العرب، فجع فيما رأى وقال كلمته المأثورة « اذا كان هذا هو المسيح المنتظر ، فانى لا أود رؤيته » .

ويجب علينا التنويه أن أسطورة النفى والعودة والخلاص - رغم أهميتها - ليست هى الأسطورة الوحيدة التى ورثها الصهاينة من التراث اليهودى ، فاسطورة « الشعب المختار » - على سبيل المثل - تسيطر على الخيال الصهيونى . ولقد عرضنا من قبل لموقف الصهيونية المتناقض من هذه الأسطورة. ويمكننا أن نبين هنا أن كلا من هس وهرتزل قد تصورا أن الدولة اليهودية ستصبح سويسرا الشرق ، كذلك يمكننا أن نشير الى ان يهود العالم ينظرون الى اسرائيل على أنها « واحة للديموقراطية » فى الشرق الأوسط . ومن المعروف أن الصهاينة ينظرون الى الدولة على أنها ستكون رائدة لبعث روحى عالمى رهيب ، وهم فى هذا لاينظرون الى اسرائيل الحقيقة ، اسرائيل النابالم والتوسع والارهاب ، بل الى اسرائيل دولة الشعب المختار وأمة الروح .

ومن الأساطير الهامة الأخرى التى تسيطر على العقل الصهيونى أسطورة استمرار اسرائيل . فيهود العالم الحديث هم ورثة مباشرون لقبائل اسرائيل القديمة ، وما حكومة اسرائيل الحالية فى فلسطين المحتلة الاكومونولث اليهود الثالث (باعتبار أن الكومونولث الأول الذى حطمه الآشوريون فى عام ٧٢١ ق . م . ، والثانى هو الذى حطمه الرومان عام ٧٠ ب . م .) . يقول سمولنسكين « نعم نحن شعب . نحن شعب منذ البداية حتى الآن . لم ننقطع عن كوننا شعبا بعد أن دمرت مملكتنا وشردنا من أرضنا » ويقول سوكولوف « أن هناك حدقا واحدا يجمع بين ساعات الازدهار فى التاريخ اليهودى بين كافة الأجيال الممتده من ابراهيم حتى المعاصرين » . ولذلك يدعى بعض الصهاينة « بأن أصول الصهيونية تمتد بعيدا منذ أيام الأنبياء الأوائل » ، وأن الدعوة للعودة شىء متصل منذ بداية التاريخ اليهودى حتى الآن ، من الأنبياء الأول الى هرتزل (٣٥٤) .

ومن سمات الفكر الصهيونى القياس التاريخى الزائف المبنى على الايمان بأسطورة استمرار اسرائيل وبأن الظواهر المحيطة بيهود اليوم تشبه فى كثير من الوجوه الظواهر التى واجهها اليهود فى ماضيهم . يدعو الحاخام كاليشر (١٧٩٥ - ١٨٧٤) ، وهو من أوائل المفكرين الصهيونيين ، كل يهود العالم بالعودة للأرض والعمل بجد « وهكذا سوف لانحتاج لاستيراد القمح من مصر أو من ألبلاد المجاورة لأن محصولنا سيكون وفيرا (١٦) . والاشارة هنا الى قصة سيدنا يوسف، واليهود الذين اضطروا للهجرة الى مصر بسبب فقر فلسطين. بل ان أحد المؤرخين الاسرائيليين ، أستاذ تاريخ فى الجامعة العبرية ، صرح بعد نكسة يونيه ان هذه أول مرة يرى فيها الاسرائيليون البحر الأحمر بعد أن عبره موسى منذ آلاف السنين !

والآن بعد عرض هذا الجانب من المفكر الصهيونى ، أعتقد أنه يجب أن نذكر هنا بعض التحفظات . كنا قد أشرنا الى أن الصهيونية تعتبر نفسها حركة راديكالية لطرحها المشكلة اليهودية بشكل جديد مختلف عن التصورات الدينية والمستنيرة الشائعة ، بل ان الصهيونية لتدعى أنها تقدم رؤية جدلية للواقع تجمع بين الشىء وتقيضه وتتخطاهما . انها تتخطى كلا من معاداة السامية التى ترفض اليهود رفضا كاملا وتحاول القضاء عليهم ، والاندماجية الليبرالية التى تحاول القضاء عليهم بطريقة انسانية . تدعى الصهيونية أنها تقدم الحل النموذجى المركب . فهى ستخلص العالم من اليهود (وبذا ترضى معادى السامية) عن طريق تجميع اليهود فى دولة يهودية مؤكدة بذلك كيانهم وتراثهم اليهودين (الأمر الذى يثلج صدور المؤمنين) ، ولكن الدولة اليهودية ستكون دولة قومية علمانية لا تختلف عن الدول الأخرى وبذا يمكنها أن «تندمج» فى المجتمع الدولى (الأمر الذى يرضى الليبراليين العلمانيين) .

وهذا البرنامج السياسى قد شكل أساسا متينا للتحالف بين القطاعين الأساسين للأقليات اليهودية فى العالم ألا وهما قطاع اليهود المتدينين فى الشرق ، الذين يودون الحفاظ على يهوديتهم، وقطاع الليبراليين فى الغرب الذين يودون الحفاظ على اندماجهم الذى تهدده الهجرة من الشرق . كما أن هذا البرنامج قد جعل من الممكن أن تتحالف جماهير البورجوازية الصغيرة اليهودية مع العناصر اليهودية الاشتراكية الثورية (ولا تزال هذه هى احدى السمات الأساسية للحياة السياسية فى اسرائيل : تحالفات بين أحزاب من أقصى اليمين الى أقصى اليسار ، لا تربطها سوى أهداف أسطورية غيبية مثل « حدود اسرائيل العظمى التاريخية » ! .

ولكن راديكالية الصهيونية (مثل علمانيتها) راديكالية لاعقلانية فاشية ، تماما مثل راديكالية النازية . فالنازية هى الأخرى قد بنت برنامجها السياسى على مجموعة من الأساطير العرقية البراقة (والتى تشبه الى حد مثير للدهشة الأساطير الصهيونية) ، وجندت وراءها الجماهير الجرمانية وقادتها الى حتفها. ونحن نسمى مثل هذه الحركات الراديكالية فاشية لأن جوهرها الأسطورى زائف غير حقيقى ، لا علاقة له بأى واقع تاريخى ، يتطلب من التابع والمريد تقبلا لاعقلانيا لمعطيات لا وجود لها الا فى مخيلة أحد الحالمين أنصاف الأنبياء .

بل ان ديكالكتيك الصهيونية نفسه ديالكتيك زائف : رأس دون جسد ، أو ذات دون موضوع . فالأرض ، وهى عنصر أساسى للبرنامج الصهيونى ، أهملها مفكرو الصهيونية اهمالا كاملا وحولوها الى مكان مهجور أو الى مطلق غير تاريخى تماما مثل تحويلهم معاداة السامية واليهودى والقومية اليهودية الى مطلقات أفلاطونيه ، وهم قد فعلوا ذلك ليكتمل جدلهم الذهنى الزائف . ولعل قصة ماكس نور داو - الزعيم الصهيونى وصديق هرتزل - الذى لم يسمع عن الفلسطينين

الا فى المؤتمر الصهيونى الأول ، والذى اندفع لهرتزل معلنا استنكاره لعدم اخباره بهذه الحقيقة ، اقول لعل هذه القصة خير دليل على زيف « جدلية الصهيونية » لأن الجدل الحقيقى هو الجدل الذى يأخذ كل العناصر الأساسية فى الاعتبار الصهيونية كايديولوجية مليئة بالاستقطابات التى لايمكن تخطيها ، ولكن الاستقطاب شيء والجدل شيء آخر .

بل ان لفظة ايديولوجية نفسها لايمكن استخدامها الا تجاوزا حين نشير الى الصهيونية . فالصهيونية تدعى انها تتخطى جميع الأيديولوجيات سواء كانت يسارية أم يمينية، تقدمية أم رجعية . وهى فى امكانها أن تفعل ذلك لأنها تقدم رؤية للواقع ، ولنسمها شبه أيديولوجية ، نابعة من تصور أسطورى لا تاريخى لوضع اليهود فى العالم .

٦ ـ العودة للطبيعة والحقول

شعار « العودة الطبيعة » شعار رومانتيكي تبنته البورجوزيات الأوروبية التى أرادت خلخلة النظم الاقطاعية « غير الطبيعية » التى سادت أوروبا حتى أواخر القرن الثامن عشر . وهذا الشعار من بعض نواحيه يمكن أن يعد شعارا ثوريا ، اذا أريد به تحريك امكانيات الانسان الكامنة عن طريق افتراض وجود « حياة طبيعية » أفضل يحقق فيها الانسان ذاته . وهذا بالفعل هو ما فعلته البورجوزيات الأوروبية فى مرحلتها الثورية . ولكن شعار العودة للطبيعة نفسه يمكن أن يتحول الى شعار رجعى غير انسانى اذا أريد به العودة الى مطلق ثابت غير تاريخي يفقد الانسان فيه ذاته ووعيه .

ويمكننا أن نعد الصهيونية ـ من بعض النواحى ـ حركة رومانتيكية . فهى تثور على الفكر الاستنارى وعلى العقل عامة ، وتؤكد أهمية العاطفة ، وتطالب اليهود بالعودة الى الماضى وبالتمرد على التراث . كما أن لا تاريخية الصهيونية تشابه الى حد بعيد النزعة اللاتاريخية الموجودة فى الفكر الرومانتيكى .

وقد تبنت الحركة الصهيونية شعار العودة للطبيعة ونادى به كثير من مفكريها . فآرون غوردون (١٨٥٦ ـ ١٩٢٢) الفيلسوف الصهيونى المتصوف يدعو اليهود الى العودة للطبيعة فى لغة كلها عاطفة : « وعندما تعود الى الطبيعة أيها الانسان ستفتح عيونك فى ذلك اليوم وتنظر فى وجه الطبيعة ، وفى مرآتها سترى صورتك ، عندئذ ستعرف أنك انما قد رجعت الى نفسك لأنك عندما اختبأت من الطبيعة كنت مختبئا من نفسك »(٢٥٥) . ان الانسان قبل العودة للطبيعة ان هو الا مخلوق هائم لا يدرك كنه الحياة ولا معناها . أما بيرديشفسكى فهو يقول : « ان الكون يدل على عظمة الله ، والطبيعة تروى صنع يديه ، لأن الطبيعة هى أم الحياة ومصدر كل الحياة ، انها منبع الكل ، هى منبع كل ما يحيا روحه » (١٨٦) . وهو يخلص من ذلك الى أن « كل من يسير فى طريقه ويرى شجرة جميلة وحقلا جميلا وفضاء جميلا ويتركها ليفكر فى أمور أخرى ، يكون كمن خسر حياته » . وفى لغة كلها لوعة وألم يقول : « ردوا الينا شجراتنا الجميلة وحقولنا الجميلة ! ردوا الينا الكون » (١٨٧) . بل ان بعض المفكرين الصهيونيين قدم تصورا لليهود القدامى على أنهم شعب من الرعاة والفلاحين والجنود يعيشون حياة بسيطة وفى وئام مع الطبيعة ، معتمدين على أنفسهم كل الاعتماد . بل ان غوردون يرى أن « القومية اليهودية الحقيقية هى مزيج من أرض الوطن القومى الطبيعية وروح الشعب الذى يقطن هذه الأرض » (٢٦٣) .

ولكن شعار العودة للطبيعة ، كما استخدمه الصهاينة ، ان هو الا محاولة للهرب من الذات اليهودية الحقيقية ، الذات التى توجد فى المنفى، الى تصورات أسطورية لا عقلانية ، خاصة وأن الصهاينة ربطوا فكرة العودة للطبيعة بأسطورة أرض الميعاد اليهودية ، يقول غوردون : « خلال الألفى سنة الأخيرة كان الشعب اليهودى معزولا عن الطبيعة ومسجونا داخل أسوار المدينة»(٢٢٥)، ولذا فقد أثقلت كاهله الحياة اليهودية أو كما يقول بيرديشفسكى : « ان الانسان بيننا مكبوت يعيش بعاداته وقوانينه ومبادئه وأحكامه التقليدية ـ وذلك لأن أشياء كثيرة خلفها لنا أسلافنا من شأنها أن تميت الروح وتنكر على النفس حريتها » . ثم يتذكر بيرديشفسكى أن أسلافه من الرعاة والمزارعين تركوا أيضا « نشيد الأنشاد » ، نشيد «أمجاد الطبيعة السامية التى لا حدود لها»(١٩٠) ، والتى يمكن أن يهرب اليها من ذاته اليهودية المثقلة بالهموم . بل ان الحنين الى الحقول والأرض هو فى الواقع حنين الى الهرب من « القيم الروحية اليهودية ... استعادة أرضنا هى غاية بحد ذاتها ، هى تحقيق الحياة القومية الحرة » (٢٠٤) التى سينتج عنها التخلى الكامل عن «حياة المنفى» (كما يقول غوردون) (٢٥٩) . وفى لغة شاعرية يصف بيرديشفسكى كيف سيتمكن اليهود من استرجاع طهارتهم بعد عودتهم للطبيعة وبعد أن يأكلوا ثمار تربتهم التى زرعوها بأنفسهم . ان استعادة البراءة الأولى هو عودة للحياة الانسانية قبل أن يثقلها الوعى بذاتها وبتاريخها .

وهكذا نجد أن شعار العودة للطبيعة مرتبط

هو الآخر برفض الصهيونية للشخصية اليهودية، تلك الشخصية التى عاشت داخل الجتو وفقدت احساسها بالطبيعة المحسوسة ، وانشغلت فى تصورات فكرية . ان اليهودى شخصية شاذة هامشية غير طبيعية لا يمكنه أن يقوم الا بأعمال فكرية مثل المحاماة والمحاسبة . أو كما يقول أحد المفكرين الصهيونيين ، لقد « نشأ عندنا ميل لاحتقار العمل اليدوى لدرجة أن أولئك الذين يقومون بمثل هذا العمل يفعلون ذلك مضطرين وعلى أن يهربوا منه يوما ما الى « حياة أفضل » (٢٥٦) .

وقد آمن الصهاينة أنه يمكن معالجة شذوذ الشخصية اليهودية عن طريق العودة الى الأرض وعن طريق العمل اليدوى . أو كما يقول غوردون « الشعب الطبيعي يجب أن يضم غالبية كبرى من الأفراد الذين يكون العمل (اليدوى) بالنسبة لهم طبيعة ثانية » (٢٥٩) ، بل انه ليعرف الصهيونية بأنها الانبعاث القومى عن « طريق العمل اليدوى » . وفى هذا الصدد أيضا يقول صموئيل حاييم لاندوا (١٨٩٢ ـ ١٩٢٨) الزعيم الصهيونى الدينى البولندى الأصل أن « العمل هو بداية اعادة بناء آثار أمتنا » فالعمل يعنى « الحركة والسيادة والوجود المنفصل » والحرب ضد « جميع أشكال الطفيلية » لذلك يمكن اعتبار العمل بدايه الانبعاث وأساسه ، (٣١١) . وفى نفس المقال يقول لاندوا أن « العمل هو الانبعاث القومى بحد ذاته وهو عودة الأبناء الى شعبهم المشرد » (٣١٠) . بل انه ليذهب أبعد من هذا ويقرر أن « التوراة ، والعمل ، هما شكلان لجوهر واحد ... لا يمكن أن تولد التوراة من جديد بدون العمل وكذلك لا يمكن أن يولد العمل كقوة مبدعة فى بناء الأمة من جديد بدون التوراة التى هى جوهر الانبعاث » (٣١٣) .

وهنا نعود مرة أخرى الى التناقض الأساسى الكامن فى الفكر الصهيونى . فالصهيونية تدعو اليهودى لان يمارس الاعمال اليدوية ، وهى أعمال كانت مقصورة على الجوييم وحدهم الى عهد قريب، وذلك حتى يتسنى له التخلص من طفيليته ويصبح شخصا طبيعيا عاديا يقبله العالم غير اليهودى . ولكن العمل اليدوى نفسه هو وسيلة الانبعاث القومى التى سيؤكد اليهودى عن طريقها ذاتيته اليهودية . ان شعار العودة للطبيعة والتربة والحقول والأرض والعمل اليدوى هو الآخر تعبير عن غيبية الصهاينة العلمانية وعن موقفهم المبهم حيال الذات والماضى اليهوديين .

٧ ـ العنف :

كما بينا من قبل تمرد الصهاينة على سلبية التراث اليهودى وعلى عدم اكتراث اليهود بما يحيق بهم من كوارث . ولذلك نادوا بأن يتمرد اليهودى على وضعه ، وألا ينتظر وصول « المسيح المنتظر » الذى سيأتى بالخلاص ، بل ينبغى أن يعمل هو ـ بكل ما لديه من وسائل ـ على العودة الى أرض الميعاد ، عن طريق السلب والنهب والعنف . ولذلك أخبر جابوتنسكى بعض الطلاب اليهود فى فينة أن عليهم الاحتفاظ بالسيف «لأن الاقتتال بالسيف ليس ابتكارا ألمانيا بل انه ملك لأجدادنا الأوائل . ان التوراة والسيف أنزلا علينا من السماء » . أما برديشفسكى (الذى تأثر بنيتشة وبفكرة السوبرمان) فقد رفض التاريخ اليهودى الذى يسيطر عليه الحاخامات والمفكرون اليهود ، ونادى بتفضيل العقل على الفكر ، والسيف على الكتاب : « الكتاب ليس أكثر من ظل للحياة ، هو الحياة فى شيخوختها ... السيف ليس شيئا مجردا يقف بعيدا عن الحياة . انه تجسيد للحياة فى أعرض خطوطها المادية والجوهرية ، ولكن الكتاب ليس كذلك » (١٨٥) .

وبناء على هذا التصور الجديد للشخصية اليهودية ، أعاد الصهاينة كتابة التاريخ اليهودى مؤكدين جوانب العنف فيه ، وصوروا الأمة اليهوديه فى نشاتها على أنها أمة محاربة من الرعاة الوثنيين الغزاة . وأعطى الصهاينة دلالة خاصة لحادثة مصعدة ، التى فضل فيها المحاربون اليهود الانتحار على الاستسلام للغزاة (وحادثة مصعدة تسيطر على الخيال الشعبى الاسرائيلى ، ويتكرر ذكرها فى الصحف والمجلات الاسرائيلية) .

واذا كانت أى دولة فى العالم تلجأ الى نوع من القسر ضد الأفراد للدفاع عن نفسها وعن الجماعة الانسانية ، ففكرة الدولة اليهودية مبنية على حد أقصى من العنف ، لأنها دولة مبنية على نظرية وعلى فكرة أسطورية وعلى سرقة تاريخية . فاستخدام العنف أمر حتمى بالنسبة لنظام فكرى لا عقلانى يزعم أن اليهود قد فقدوا ملكية فلسطين ولكنهم لم يفقدوا « حق ملكيتها » . وللتدليل على ذلك يقتبس الصهاينة ، متدينون وعلمانيون وثوريون، من الكتب الدينية اليهودية ومن كتابات العلماء اليهود القدامى ! فالتصور الأسطورى لفلسطين كبقعة من الأرض تنتظر عودة «ساكنيها الاصليين»، ولليهود كشعب هائم طفيل حزين يتذكر الارض بوله ، هذا التصور لم يكن من الممكن تحويله الى

واقع دون اللجوء للعنف ضد الفلسطينيين فى أرض الميعاد وضد اليهود فى المنفى. ان «تفريغ» فلسطين من العرب فكرة وافق عليها كل المفكرين الصهيونيين سواء كانوا ليبراليين مثل هرتزل أم ارهابيين مثل جابوتنسكى • وقد سيطرت فكرة العنف منذ البداية على خيال الهالوتزيين أو الرواد الأول الذين « اكتشفوا » فلسطين • فالرائد لم يكن فلاحا وحسب بل كان أيضا الشومير الحارس الذى يدافع عن الارض التى سرقها • وحيث ان الارهاب كان سلاحا أساسيا ومباشرا « لتحرير الارض » من السكان الاصليين ، كان من الضرورى تأسيس منظمات لها طابع مزدوج ، زراعى عسكرى ، حتى تترجم الرؤيه الصهيونية نفسها الى واقع •

بل ان العنف ليمتد ليشمل يهود المنفى الذين يحتقرهم الصهاينة أيما احتقار لرضاهم بوضعهم، ويأخذ هذا العنف أشكالا عدة • فهناك الارهاب الفكرى ضد كل من يرفع صوته ضد الصهيونية، كما ان هناك أيضا محاولة تقديم الصهيونية على أنها التعبير الحقيقى والوحيد عن اليهودية • بل ان الأمر ليذهب أبعد من ذلك • فمن المعروف أن المنظمات الصهيونية فى أوربا أثناء السيطرة النازيه لم تقم باى مجهود لمساعدة اليهود (لان فى هذا تقبل لحالة « المنفى ») ، وركزت كل جهودها على تشجيع بضعه مئات من اليهود على الهجرة الى فلسطين • وقد قام الصهاينه بدعوة أيخمان لزيارة الكيبوتزات فى فلسطين محاولين بذلك كسبه لصفهم • وبالفعل وصف أيخمان نفسه بأنه صهيونى ، وذلك اثناء محاكمته فى تل أبيب • ويأخذ العنف الصهيونى ضد يهود المنفى أحيانا شكلا عدوانيا مباشرا. فقد أثبتت التحقيقات أن حوادث الارهاب ضد يهود العراق عام ١٩٥١ (والتى تسببت فى هجرة الغالبية العظمى منهم) قام بها دعاة الصهيونية من يهود العراق • لقد كانت قنابل الصهاينة تقعقع فى بغداد لحمل اليهود على الهرب الى فلسطين ، بينما كانت رشاشاتهم ترهب عرب فلسطين للخروج منها •

ولكن العنف بالنسبة للصهاينة ليس وسيلة فحسب ، بل غاية فى حد ذاته • فاليهودى كانسان - حسب التصور الصهيونى - محتاج لممارسة العنف لتحرير نفسه من نفسه • ذاته الطفيلية التى عمرها آلاف السنين لا يمكن أن تموت ، وذاته الجديدة النظرية لا يمكن أن تولد الا اذا قام اليهودى بهذا الفعل الذى كان يخشاه أجداده : ذبح أحد الجوييم • العنف هنا يصبح مثل الطقوس الدينية التى تستخدمها بعض القبائل البدائية حينما يصل أحد أفرادها سن الرجولة• هذا الجانب من الفكر الصهيونى يتضح بجلاء فى كتاب الثورة الذى كتبه مناحم بيجين زعيم حزب جحال الاسرائيلى • يقول فيلسوف العنف :

« أنا أحارب ، اذن أنا موجود » •

من الدم والنار والدموع والرماد سيخرج نموذج جديد من الرجال ، نموذج غير معروف البته للعالم فى الألف وثمانمائة سنة الماضية : اليهودى المحارب أولا وقبل كل شىء ، يجب أن نقوم بالهجوم : نهاجم القتلة •

بالدم والعرق سينشأ جيل متكبر كريم قوى » •

وهذا الحديث الرومانسى يشكل الأساس الفلسفى لتفكير بعض قادة اسرائيل من الليبراليين والاشتراكيين ، الذين يؤمنون بأن الحرب مع العرب ليست وسيلة لضم الارض وللتخلص من الفلسطينيين وحسب ، بل هى أيضا الطريقة الوحيدة لتحرير اليهودى من الخوف ولاعادة صياغته ليصبح ذلك الطرزان اليهودى الجديد ، المواطن الاسرائيلى ، الحاخام الفلاح المحارب : نتاج لا عقلانى لنقطة بدء لا عقلانية •

« خاتمة »

هذه هى بعض جوانب الفكر الصهيونى عرضنا لها بشكل عام ، مهملين أحيانا كثيرا من الجزئيات، حتى يتسنى للقارىء أن يلم بجوهر التصور الصهيونى للواقع بغض النظر عن الخلافات الأيديولوجية التى تفصل جماعة صهيونية عن جماعة أخرى ، أو مفكرا صهيونيا عن آخر •

ونحن لم نسهب فى تبيان علاقة الفكر الصهيونى بالسلوك الاسرائيلى الصهيونى ، لأن المقال يعالج الفكر الصهيونى وسماته • وفى اعتقادى أن القارىء سيمكنه بنفسه ان يرى العلاقة بين تصورات الصهيونيين اللاعقلانية وسلوك اسرائيل الأحمق •